

Université de Montréal

Non-domination et collectivités : l'apport du républicanisme à une théorie des droits collectifs

par
Éliot Litalien

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès Arts (M.A.)
en philosophie

Janvier 2015

© Éliot Litalien, 2015

Résumé

L'objectif poursuivi dans ce mémoire est de montrer que le néo-républicanisme possède les outils les plus efficaces pour penser la réconciliation des droits individuels, fondement des États de droits occidentaux contemporains, et des droits collectifs que peuvent légitimement réclamer les collectivités nationales. Dans cette visée, et comme de nombreux auteurs libéraux se sont attaqués à cette question dans les dernières décennies, j'expose d'abord trois stratégies libérales pour traiter cette possible réconciliation tout en faisant ressortir leurs faiblesses respectives. J'avance qu'aucune de ces stratégies ne permet vraiment de comprendre comment un régime de droits collectifs et un régime de droits individuels peuvent être articulés de façon cohérente. J'argue ensuite que le néo-républicanisme, parce qu'il comprend la liberté non pas comme l'absence d'interférence, mais comme un statut de non-domination, permet de voir que les droits collectifs des groupes nationaux et les droits individuels sont nécessairement compatibles, parce qu'ils s'organisent en fonction du même idéal. Les droits d'un individu et ceux de sa collectivité nationale sont, d'une certaine manière, les deux faces d'une même médaille, la non-domination individuelle dépendant de la non-domination du groupe national auquel l'individu appartient. En dernier lieu, je soutiens que cette compréhension du rapport entre les deux régimes de droits devrait se traduire par un ensemble de mesures institutionnelles concrètes dont la plus importante est la reconnaissance d'un droit, pour les collectivités nationales, à l'autodétermination.

Mots-clés : républicanisme ; libéralisme ; droits individuels ; droits collectifs ; liberté ; non-domination ; non-interférence ; nationalisme ; peuples ; collectivisme ; individus ; individualisme.

Abstract

The purpose of this M.A. research is to show that neo-republicanism provides the most efficient tools to think the reconciliation of a system of individual rights, upon which western contemporary states and their rule of law are based, and of a system of collective rights that can legitimately be claimed by national collectivities. Since the issue of the compatibility of individual and collective rights has mainly been tackled by liberals, I begin by presenting three liberal strategies to deal with this possible reconciliation and I try to highlight their insufficiencies. I claim that none of those strategies actually provide a consistent way to understand how a system of individual rights and a system of collective rights can coherently be articulated. I then argue that neo-republicanism, for it conceptualizes liberty not as the absence of interference, but as the absence of domination, makes apparent that national collectivities' rights and individual rights are necessarily compatible since they spring from the same ideal. The rights of an individual and the rights of its national collectivity are, in a way, the two sides of the same coin, for individual non-domination depends upon the non-domination of the national group to which the individual belongs. Lastly, I claim that grasping the relationship between the two systems of rights in this manner should be reflected by a set of concrete institutional measures, the most important being the recognition of a right, for national collectivities, to self-determination.

Keywords : republicanism; liberalism; individual rights; collective rights; freedom; non-domination; non-interference; nationalism; peoples; collectivism; individuals; individualism.

Table des matières

| | |
|---|-----------|
| Résumé | i |
| Abstract | ii |
| Remerciements | vii |
| 0. Introduction | 1 |
| 0.1 Problématique générale | 1 |
| 0.2 Objectifs du mémoire | 4 |
| 0.3 Pluralisme et collectivités | 8 |
| 0.4 Plan du mémoire | 9 |
| 1. Libéralisme et droits collectifs | 13 |
| 1.1 Le libéralisme, une philosophie individualiste? | 14 |
| 1.2 L'individu et la question nationale | 20 |
| 1.3 Trois stratégies libérales | 26 |
| 1.3.1 Contre les droits collectifs: le nationalisme libéral de Yael Tamir | 27 |
| 1.3.2 Les droits différenciés par le groupe: le multiculturalisme de Will Kymlicka | 33 |
| 1.3.3 Un libéralisme non individualiste: le libéralisme politique de Michel Seymour | 39 |
| 1.4 Conclusion: aporie des approches libérales? | 44 |
| 2. Républicanisme et droits collectifs | 47 |
| 2.1 Le républicanisme, une philosophie collectiviste? | 48 |
| 2.2 L'idéal républicain: la liberté comme non-domination explicitée | 52 |
| 2.3 Républicanisme et droits | 59 |
| 2.4 Peuples, individus et non-domination | 67 |
| 2.5 Conclusion: un langage commun | 84 |
| 3. Les droits collectifs républicains | 87 |
| 3.1 Droits individuels et droits collectifs | 88 |
| 3.1.1 Les droits polyethniques | 89 |
| 3.1.2 Les droits institutionnels | 91 |
| 3.1.3 Les droits à l'autodétermination interne | 92 |
| 3.1.4 Les droits à l'autodétermination externe | 95 |
| 3.2 Les droits collectifs à l'échelle nationale | 99 |
| 3.3 Les droits collectifs à l'échelle internationale | 103 |
| 3.4 Conclusion | 110 |

| | |
|---|------------|
| 4. Conclusion | 113 |
| 4.1 Échec des droits collectifs libéraux? | 114 |
| 4.2 Les avantages du républicanisme et l'idéal de la liberté comme non-domination | 117 |
| 4.3 Vers une théorie républicaine des droits collectifs | 122 |
| | |
| Bibliographie | 129 |

À mes parents

Remerciements

Le nombre des personnes qui ont, de loin ou de près, directement ou indirectement et, bien souvent, malgré elles contribué à l'aboutissement de ce mémoire est considérable. Si je ne peux toutes les nommer et les remercier personnellement, il me semble tout de même important de prendre un instant pour remercier celles dont l'aide ou le support m'a été crucial.

D'abord, je dois remercier chaleureusement Christian Nadeau. Bien sûr, je te remercie, Christian, pour ta patience et ta générosité en tant que directeur de recherche, et ce, malgré mon incorrigible nonchalance. Mais je te remercie surtout d'avoir tout fait, depuis maintenant quatre ans, pour me transmettre ta passion et ton enthousiasme non pas seulement pour la philosophie politique, mais pour une pensée rigoureuse, critique, engagée, érudite et, surtout, toujours en mouvement, vivante. Loin de moi l'idée que mon travail ici présenté satisfasse ces standards. Je ne peux seulement qu'espérer un jour arriver à exprimer aussi la force et la probité intellectuelle que tu m'inspires.

Je me dois également de remercier André-J. Bélanger qui, bien qu'il n'ait pas directement pris part au processus de recherche ou de rédaction de ce mémoire, a été celui qui, le premier, m'a donné le goût du travail intellectuel. Il s'agit d'un professeur et d'un homme extraordinaire et ma dette à son égard est incommensurable.

Merci également, il va sans dire, à tous ceux qui, tous contextes confondus – qu'il s'agisse d'une salle de séminaire, d'un salon du Mile-End, d'un bar de la Côte-des-Neiges ou d'un vestiaire d'aréna –, ont gratuitement partagé avec moi leurs idées au détour d'une conversation ou par leurs critiques et commentaires de mon projet de recherche. Il m'est évidemment impossible de les nommer tous, mais je veux remercier Frédérick Armstrong, Louis-Philippe Caron-Lanteigne, Alexandre Chabot-Bertrand, Simon-Pierre Chevarie-Cossette, Marc-Kevin Daoust, Marc-Antoine Dilhac, Simon Guertin-Armstrong, Robert Sparling et Louis-Philippe Vien. Envers vous également, ma dette est indicible. Je ne peux qu'espérer que vous ayez pu prendre autant de plaisir que moi dans nos échanges.

Je me dois aussi de remercier plus particulièrement Ryoa Chung et Michel Seymour qui, en plus de m'avoir enseigné et d'avoir partagé avec moi leurs intérêts philosophiques, ont eu la générosité de commenter et de critiquer certaines parties ou certaines idées qui se retrouvent dans ce mémoire. Les travaux de Michel Seymour sont également pour moi, il me serait d'ailleurs impossible de le cacher au lecteur, une influence majeure et une constante source d'inspiration. Nos perspectives sont différentes, mais je persiste à croire que nos objectifs sont similaires et je dois insister sur le fait que malgré nos divergences d'opinion, je suis à maints égards, pour continuer la métaphore financière, son obligé.

Merci au Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) et au Fonds de recherche du Québec – Société et Culture (FRQSC) pour leur support financier sans lequel je n'aurais certainement pas pu profiter aussi pleinement de mes études de maîtrise et sans lequel, peut-être, je n'aurais pas pu compléter ce mémoire. Le soutien public à la recherche est d'une importance capitale dans une société qui a à cœur son dynamisme intellectuel, culturel, technique et politique et je suis heureux que les peuples québécois et canadien aient fait le choix, dans un passé qui n'est pas si lointain, de se donner les moyens de leurs ambitions intellectuelles. Si je ne crois pas que mes propres travaux soient une contribution particulièrement pertinente à la satisfaction de ces ambitions, je suis certainement reconnaissant d'avoir pu jouir des fruits de ce choix de société. Je suis toutefois attristé de voir

qu'en raison d'un mépris désinformé du travail universitaire et de sa contribution sociale, surtout dans les domaines comme la philosophie, les organismes de financement de la recherche voient depuis quelques années leurs budgets fondre comme neige au soleil. C'est en fait, je crois, une situation alarmante qu'il faut continuer à dénoncer et contre laquelle il faut se battre.

Cette situation n'a pas empêché le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM), maintenant Centre de recherche en éthique (CRÉ), de m'offrir également son support financier et le soutien de ses infrastructures de recherche. J'aimerais donc remercier pour cela le Centre et sa coordonnatrice, Valéry Giroux, mais aussi les participants au séminaire de recherche des boursiers du CRÉUM avec qui j'ai eu la chance de discuter de mon projet de recherche et devant qui j'ai pu présenter une partie des thèses de mon mémoire.

J'aimerais également remercier le plus sincèrement du monde, et non pas seulement parce que c'est la coutume, ma compagne et complice en tout, Gabrielle. Tu as toute ma reconnaissance et mon amour pour le soutien dont tu m'honores. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'en dire plus; tu sais déjà que sans toi, sans ton amour, tout mon travail n'aurait aucun sens.

Enfin, je dois remercier mes parents dont je suis redevable de tout. Leur amour ineffable et inconditionnel m'a permis de rêver de tout; leur support matériel et moral m'a permis de me lancer à la poursuite de ces rêves. Marc, Marie-Claire, je ne pourrai jamais vous remercier assez. Nonobstant tous ses défauts, ce que je peux faire de mieux pour vous témoigner ma gratitude est de vous dédicacer mon travail.

Il va sans dire que malgré toute l'aide, tous les commentaires et toutes les idées dont ont pu me faire profiter les personnes ici remerciées, je suis le seul responsable des erreurs, lacunes ou bêtises que renferme ce mémoire. Je ne peux qu'espérer qu'elles ne sont pas en nombre trop important.

« Je doute que toute la philosophie du monde parvienne à supprimer l'esclavage : on en changera tout au plus le nom. Je suis capable d'imaginer des formes de servitude pires que les nôtres, parce que plus insidieuses : soit qu'on réussisse à transformer les hommes en machines stupides et satisfaites, qui se croient libres alors qu'elles sont asservies, soit qu'on développe chez eux, à l'exclusion des loisirs et des plaisirs humains, un goût du travail aussi forcené que la passion de la guerre chez les races barbares. À cette servitude de l'esprit, ou de l'imagination humaine, je préfère encore notre esclavage de fait. Quoi qu'il en soit, l'horrible état qui met l'homme à la merci d'un autre homme demande à être soigneusement réglé par la loi. »

– Marguerite Yourcenar (1974), *Mémoires d'Hadrien*, p. 129

Introduction

0.1 Problématique générale

Bien qu'il s'agisse d'une généralisation un peu grossière qui ne rend pas compte du pluralisme profond du paysage philosophique des dernières décennies, il semble acceptable d'affirmer que la philosophie politique libérale a longtemps tenu au 20^e siècle, et tient certainement encore, le haut du pavé. Du moins, dans un monde académique largement dominé par la culture anglo-saxonne d'où il émerge¹. L'analyse du contexte apparition de la pensée libérale, de John Locke à J. S. Mill², montre que le libéralisme témoigne d'une volonté de proposer une conception du politique et de la vie en société qui s'accommode de la diversité toujours grandissante des opinions, des croyances, des modes de vie – bref, de ce qu'il serait opportun d'appeler, à la suite de Rawls, des conceptions particulières du bien³ et des doctrines compréhensives⁴ qui peuvent en découler. Autrement dit, le libéralisme se veut une philosophie politique qui prend en considération et respecte le fait du pluralisme par l'entremise de valeurs et de mesures politiques telles que la liberté individuelle, la neutralité de l'État et les droits individuels.

1 Le verdict de Pierre Manent (2001), par exemple, est sans appel sur cette question. Pour une vision plus nuancée quant à la situation du libéralisme dans le monde occidental, cf. Catherine Audard (2009, 18) qui affirme que « [l]e libéralisme contemporain semble être à la fois omniprésent et introuvable ». Si la pensée libérale a déjà été quasi hégémonique dans le politique, aux États-Unis et au Canada pendant les Trente Glorieuses par exemple, il est difficile de croire que la philosophie politique libérale a su y maintenir la même forme prédominante que dans le monde académique. Les valeurs libérales jouent certainement toujours un rôle important dans le fonctionnement des démocraties occidentales et dans les imaginaires politiques qui les soutiennent, mais ces valeurs sont souvent reprises par des courants idéologiques qui n'ont rien à voir avec le consensus libéral qui est observable dans le milieu universitaire ou intellectuel. Sur la prédominance de la philosophie libérale (entendue au sens large), cf. Bourget et Chalmers (2013).

2 Cf., à titre d'exemples, *Two Treatises of Government* et *A Letter on toleration* de Locke (1960 et 1983) et *On Liberty* de Mill (1991).

3 Cf., par exemple, Rawls (1971, 14) et Rawls (2005, 19).

4 Cf., par exemple, Rawls (2005, xvi-xix).

Dans les trente ou quarante dernières années, cependant, l'hégémonie libérale s'est vue attaquée sur deux fronts dans le monde politique : le pluralisme toujours croissant des pays occidentaux les confronte à de nouveaux défis quant à l'inclusion et à l'intégration de tous les membres de leur société et, parallèlement, de nombreux peuples se sont mis à réclamer haut et fort leur indépendance ou, tout au moins, plus d'autodétermination. Autrement dit, les sociétés occidentales libérales ont été confrontées, dès les années 1960, mais de façon plus prononcée depuis les années 1980, à de plus en plus de demandes de reconnaissance venant des communautés « immigrantes » et des communautés nationales qui cohabitent sur leur territoire⁵. Il faut noter que les communautés « immigrantes », et c'est pour cette raison que j'utilise ici les chevrons, ne sont pas nécessairement des communautés migrantes ou qui viendraient d'immigrer. Il peut s'agir de communautés qui ont immigré de longue date, mais qui ne s'identifient pas entièrement à la culture majoritaire. Les demandes de reconnaissance de communautés récemment immigrées sont souvent plus médiatisées et source de controverses – comme le Québec a pu le constater dans les dernières années avec la « crise des accommodements raisonnables » et la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, mais aussi avec le plus récent projet de loi 60 (Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement) et le débat public qui l'a entouré –, mais les communautés culturelles depuis longtemps établies peuvent également avoir des demandes de reconnaissance qui ont pu remettre en question certains « acquis » du libéralisme. On peut ici penser au « ethnic revival⁶ » qui débute dans les années 1960-1970, aux États-Unis et ailleurs, et qui voit des groupes « ethniques » depuis longtemps intégrés à leur société d'accueil, comme les Allemands ou les Néerlandais aux

5 Cf., entre autres, Hobsbawm (1992, ch. 6). Je pense évidemment aux Québécois, qui ont commencé à réclamer plus d'autogouvernement et de reconnaissance de leur particularité nationale dans les années 1960 et qui ont tenu un premier référendum sur un projet d'indépendance en 1980, mais aussi aux différentes nations autochtones, aux Écossais, aux Irlandais, aux Gallois, aux Catalans, aux Basques, aux Wallons et aux Flamands, aux Porto Ricains, aux Hawaïens, aux Chicanos, aux Arméniens, aux différents peuples des Balkans qui sont devenus indépendants dans les années 1990, aux Kosovars, etc. La liste pourrait être, évidemment, encore très longue. Mais je voulais simplement indiquer que je pense à des peuples qui sont dans des situations ou des contextes multiples. Aucun peuple africain ou asiatique dans cette liste? Le contexte post-colonial complique l'analyse de la situation de ces peuples et, la plupart du temps, leurs revendications ne remettent pas en question un ordre véritablement libéral. Cela ne veut toutefois pas dire qu'une théorie qui réconcilie les droits individuels et les droits collectifs n'offre pas d'outils normatifs pour apprécier les changements qui devraient advenir au regard de leurs réclamations ou revendications.

6 Sur ce mouvement, cf. (Kymlicka 1995, 61–69).

États-Unis, demander la reconnaissance de l'expression de leurs différences culturelles dans l'espace public.

De façon analogue, la philosophie politique libérale s'est vue questionnée, d'un côté, par des penseurs remettant en doute le bien-fondé des prétentions universalistes du libéralisme et son ouverture véritable à la différence⁷ et, de l'autre côté, par des auteurs qui ne voient pas dans le libéralisme des principes permettant de concevoir une véritable communauté politique et qui proposent plutôt de penser le politique non pas à partir de principes universels, mais à partir des particularités des communautés⁸. La philosophie politique libérale doit ainsi trouver le moyen de répondre à ces deux courants critiques – deux courants qui, au final, questionnent la capacité du libéralisme à véritablement accommoder le pluralisme. D'ailleurs, pour Kymlicka (1989a, 904, n. 47), ce « nouveau » problème causé par le pluralisme est presque sciemment ignoré par certains des plus proéminents auteurs libéraux contemporains, comme Rawls et Dworkin, pour qui il semble aller de soi que la communauté politique avec laquelle traite la théorie politique libérale est culturellement homogène⁹. D'une certaine manière, cet aveuglement par rapport à la non-homogénéité culturelle des communautés auxquelles devrait s'adresser le libéralisme de Rawls¹⁰ ou de Dworkin repose sur l'acceptation plus ou moins tacite du modèle de l'État-nation qui, j'y reviendrai au chapitre 1, a longtemps teintée et teinte certainement encore l'attitude du libéralisme face au « principe des nationalités ».

Les trente dernières années ont ainsi vu bourgeonner un ensemble de travaux, issu du courant de pensée libérale, s'attaquant à cette question épineuse, mais tout à fait centrale pour la survie du libéralisme en tant que philosophie politique respectant le pluralisme, de la diversité culturelle à l'intérieur de la communauté politique. Se sont ainsi multipliés les ouvrages¹¹ sur le multiculturalisme, sur les minorités nationales et ethniques et les différentes façons possibles d'accueillir, grâce aux outils offerts par le libéralisme, la diversité

7 On peut évidemment penser ici aux travaux d'auteurs féministes, telles que Iris Marion Young (1989 et 1990), Monique Deveaux (2006) ou Anne Philips (2007), mais aussi à des auteurs qui se sont intéressés, plus généralement, à la radicalité du pluralisme des sociétés contemporaines comme James Tully (1995) ou Avigail Eisenberg (1995).

8 Cette ligne critique a surtout été développée par les communautariens dont les plus proéminents représentants sont certainement Michael Sandel (1982; 1984b et 1996), Alasdair MacIntyre (1984), Charles Taylor (1989 et 1994) et Michael Walzer (1983 et 1990). Cf. aussi Amy Gutmann (1985) pour un aperçu général des critiques communautariennes du libéralisme.

9 Cf., par exemple, (Rawls 1978, 55) et (Dworkin 1986, 230–233).

10 Ce problème me semble d'ailleurs aussi à l'œuvre dans Rawls (2002).

11 Il serait évidemment beaucoup trop long et, au demeurant, inutile d'en faire la liste. Je mentionne déjà quelques-uns de ces travaux plus haut et j'en mentionnerai de nombreux autres tout au long du mémoire.

culturelle inhérente aux sociétés occidentales contemporaines – irrémédiablement marquées par des siècles de conquêtes, de colonisations et d'annexions de territoires le plus souvent déjà peuplés, mais aussi de plus en plus façonnée par l'arrivée de nouveaux citoyens portant avec eux un bagage culturel qui n'est pas toujours en adéquation avec la culture dominante du pays d'accueil.

De façon générale, ces travaux admettent que l'individualisme atomiste véhiculé par une part de la tradition libérale ne correspond pas à l'expérience vécue par la vaste majorité des individus : les communautariens ont ainsi, du moins en partie, raison de dire que l'individu n'est pas « désemcombré »¹², mais qu'il est engagé dans la communauté à laquelle il appartient ne serait-ce que parce qu'elle structure (certains plans de) son existence. Autrement dit, ces travaux tentent de prendre à bras-le-corps cet aspect des critiques formulées par les communautariens, mais aussi par les « nationalistes ». Pour ce faire, la stratégie qui semble la plus prometteuse est de montrer que le libéralisme, défenseur par excellence des droits *individuels*, offre également les outils pour développer un langage légitime des droits collectifs qui permettrait ainsi de satisfaire les demandes des minorités culturelles et ethniques. L'établissement d'un régime de « droits collectifs »¹³ qui viendrait compléter les droits individuels déjà promus par le libéralisme serait en effet nécessaire pour s'assurer que les membres des minorités ethniques ou culturelles soient traités comme les égaux de leurs concitoyens membres de la culture ou de « l'ethnie » majoritaire. En somme, la réponse libérale aux demandes politiques des minorités nationales et ethniques et aux critiques des communautariens et des nationalistes a été, le plus souvent, d'affirmer que le libéralisme possédait toutes les ressources pour penser la réconciliation entre les droits individuels, cheval de bataille classique du libéralisme, et un régime de droits collectifs.

0.2 Objectifs du mémoire

Plusieurs libéraux ont donc pris au sérieux le défi qui leur était lancé et ont tenté de montrer que la logique libérale, bien qu'elle mette de l'avant la liberté individuelle, n'est pas irréconciliable avec un régime de droits collectifs. Il n'est toutefois pas clair que le libéralisme permet véritablement de penser la *réconciliation* des droits individuels et des droits collectifs

12 Suivant, évidemment l'expression de Sandel (*unencumbered self*). Cf., entre autres, Sandel (1984a).

13 Cette expression, comme je le montre au chapitre 1, peut vouloir dire des choses très différentes.

de façon cohérente. Pourtant, et c'est une thèse qui, j'espère ressortira plus fortement au travers de l'ensemble du mémoire, si on est attaché au respect du pluralisme et à la liberté politique, la reconnaissance de droits collectifs apparaît être une nécessité. Il s'agirait du seul moyen de garantir un respect effectif du pluralisme et une liberté politique égale pour tous. Plus libres, aussi. Le refus de reconnaître des droits collectifs, qui profiteraient principalement aux nations et aux peuples minoritaires, a la fâcheuse conséquence, pour paraphraser Orwell, de faire des membres de certains groupes, le plus souvent les majorités culturelles, des citoyens plus égaux que d'autres. Le problème avec le libéralisme est qu'il n'est pas apte, en raison de son maintien d'une tension qui semble insurmontable, à justifier adéquatement des droits collectifs qui, pourtant, semblent nécessaires à la satisfaction des standards du libéralisme même en matière de libertés. Mais existe-t-il seulement une perspective théorique qui soit en mesure d'offrir tous les outils nécessaires à l'harmonisation de ces deux régimes de droits qui peuvent paraître antithétiques?

Je crois qu'il est possible de développer une telle perspective théorique, mais que ce ne sont pas les ressources du libéralisme, qu'il s'agisse d'un libéralisme s'articulant autour de la valeur d'autonomie ou d'un libéralisme ayant pour valeur opérante la tolérance¹⁴, qui sont les plus utiles ou les plus propices à ce projet. J'entends ainsi montrer, et c'est l'objectif central de mon mémoire, que le républicanisme, du moins dans sa forme principalement développée par Philip Pettit (1997), Quentin Skinner (1998) et Maurizio Viroli (2011), est l'approche théorique la plus à même d'offrir les outils nécessaires à la conciliation des droits et libertés individuels avec les droits et libertés des collectivités (nationales). Autrement dit, la thèse centrale que j'aimerais ici défendre est que le républicanisme, par ses ressources particulières que sont la conception de la liberté comme non-domination¹⁵ et son rapport à la collectivité, est une théorie plus efficace que le libéralisme pour penser de façon cohérente et pour justifier la nécessité d'un régime de droits collectifs qui déploierait en harmonie avec les droits individuels – qui, il faut le reconnaître, forment l'arrière-plan normatif des sociétés occidentales contemporaines.

Contrairement aux approches libérales, dont l'attachement à une conception de la

14 Comme je le mentionne plus bas, l'autonomie et la tolérance sont les fondements de stratégies différentes pour tenter de réconcilier les droits individuels et les droits collectifs.

15 Qui, je le noterai plus tard, s'oppose à la conception de la liberté comme non-interférence qui teinte, bien qu'à l'occasion imperceptiblement, les approches libérales.

liberté qui ne s'inscrit pas directement dans un contexte politique et communautaire rend plus ou moins incompatible leur justification des droits individuels et une défense des droits collectifs, le républicanisme offre une conception de la liberté qui permet de comprendre l'interdépendance entre la liberté individuelle, défendue par les droits individuels, et la liberté de la collectivité à laquelle appartient l'individu, défendue par les droits collectifs. Plus précisément encore, donc, la thèse que je soutiendrai ici est la suivante : l'idéal de la liberté comme non-domination promu par le républicanisme supporte efficacement et de façon consistante le développement d'une théorie des droits collectifs qui serait en accord avec la défense effective des droits individuels parce que la liberté comme non-domination permet de penser la reconnaissance de droits collectifs comme une condition nécessaire à la suppression d'une forme de domination qui contraint la liberté individuelle. Ainsi, la tension apparemment irréductible entre les droits individuels et les droits collectifs est dépassée par le républicanisme qui montre que les deux régimes de droits, en fait, peuvent être conceptualisés comme découlant de la même source¹⁶.

Cela étant dit, je ne me proposerai pas, et j'aimerais le préciser dès maintenant, de développer ici une *théorie*, à proprement parler, des droits collectifs républicains. Il ne m'est en effet pas possible, dans le cadre de ce mémoire, de m'intéresser à toutes les questions qui devraient être traitées pour exposer en détail ce à quoi pourraient ressembler les conséquences, en termes de droits, de la thèse que j'élabore. Il n'en demeure pas moins que je défendrai ici, dans le but de soutenir et de donner plus de poids à ma thèse centrale, deux thèses auxiliaires.

Le premier de ces objectifs subsidiaires est de montrer que les stratégies libérales pour réconcilier les droits collectifs et les droits individuels ont des faiblesses ou des insuffisances qui justifient le recours à une théorie « concurrente¹⁷ » pour traiter plus adéquatement cette

16 J'y reviendrai au chapitre 1, mais je précise tout de suite que cette irréductibilité ne me semble pas dépassée par les stratégies libérales qui, même dans les versions justifiant un large éventail de droits collectifs, font procéder ces droits d'une source qui *s'oppose* tout de même aux droits individuels.

17 Il existe un débat, à mon avis plus ou moins futile, qui tente de déterminer si le républicanisme d'un Pettit ou d'un Skinner ne serait pas, en fait, qu'une énième formulation du libéralisme. Cf. par exemple Larmore (2004) et Patten (1996). Il faut reconnaître que le républicanisme partage beaucoup, surtout en ce qui a trait aux objectifs, avec le libéralisme « de gauche » – et Pettit (1997, 9–10) le reconnaît – et, peut-être, en effet les traditions libérale et républicaine sont-elles plus intimement liées que Pettit et Skinner voudraient le faire croire. Peu importe pourtant, au final, que les deux approches participent d'un même esprit. Ce qui m'intéresse ici, au-delà de ce que partagent les deux perspectives, est que le républicanisme et le libéralisme mettent l'accent sur des aspects différents de concepts qui, peut-être, en effet, leur sont communs. Il faut ainsi reconnaître que le républicanisme traite avec beaucoup plus d'emphase que le libéralisme de la domination et ce même si on peut dans un même temps reconnaître qu'il n'est probablement pas vrai que les auteurs

question. La nécessité de développer cette thèse auxiliaire devrait apparaître à la lumière de ce que j'affirme plus haut. Il faut, en quelque sorte, justifier l'abandon de la perspective libérale pour le développement d'une théorie des droits collectifs. Je ne m'avancerai pas plus avant ici sur les différentes implications de cette thèse, sauf pour dire que le problème qui me semble affecter toutes les stratégies libérales pour la réconciliation des droits collectifs et des droits individuels est la persistance d'une *opposition* entre les deux régimes de droits qu'il faudrait tenter de balancer, de mettre en équilibre. Au contraire, le républicanisme permet de voir que ces deux régimes de droits ne sont pas, du moins sur le plan théorique, à mettre en équilibre, puisqu'ils peuvent être compris comme deux points sur un même continuum, celui de la poursuite de l'idéal de la liberté comme non-domination.

La seconde thèse auxiliaire que je défendrai, et qui vient en quelque sorte étayer la thèse centrale, est que l'idéal de la liberté comme non-domination justifie, pour les communautés nationales, un droit fondamental à l'autodétermination. Autrement dit, la thèse est la suivante : pour assurer effectivement la non-domination des membres des peuples ou des groupes nationaux, il faut reconnaître à ces groupes le droit à s'autodéterminer grâce au contrôle exercé sur un ensemble plus ou moins important de biens institutionnels. Cela ne signifie pas, cependant, que tous les groupes nationaux doivent se voir reconnaître le même ensemble de biens institutionnels ou les mêmes droits particuliers à l'autodétermination. L'étendue de ces droits et du contrôle de ces biens institutionnels doit être fonction des conditions de la non-domination du groupe national en question.

En somme, ce mémoire a trois objectifs : 1) montrer que les approches libérales de la question des droits collectifs ou des droits des minorités¹⁸ ne sont pas suffisantes; 2) soutenir que le républicanisme offre des outils plus efficaces que le libéralisme pour concevoir de façon cohérente la réconciliation des droits individuels et des droits collectifs; 3) et établir que la perspective républicaine commande la reconnaissance, dans le respect des droits individuels, d'un droit à l'autodétermination pour les peuples ou les collectivités nationales.

libéraux ne s'intéressent pas aussi au phénomène de la domination. Frères jumeaux? Reformulations? Peu importe. Ce qui est important, par contre, est que les concepts *mis de l'avant* par le républicanisme ne sont pas identiques à ceux mis de l'avant par le libéralisme et qu'ils ouvrent ainsi une voie différente pour penser les mêmes problèmes, les mêmes questions.

18 Dans un langage employé par Kymlicka.

0.3 Pluralisme et collectivités

Avant d'aller plus loin et d'explicitier le plan des chapitres qui suivent, il me semble falloir préciser, brièvement, deux points qui, bien qu'ils ne soient pas traités plus avant plus ailleurs, sous-tendent l'ensemble du mémoire. D'abord, il me semble important de préciser que la perspective que je développerai, même si elle se pose en faux par rapport aux stratégies libérales pour réconcilier les droits collectifs et les droits individuels, procède d'une même intuition morale quant à la nécessité de prendre en compte le pluralisme indissociable du fait de vivre en société et, même davantage, de respecter ce pluralisme. Cela implique que si la perspective que je défendrai dans les pages qui suivent permet de penser un accord possible avec une position nationaliste – et on pourrait même dire qu'à l'instar de Michel Seymour (2010) ou de Yael Tamir (1993), par exemple, qui se proposent de développer, respectivement un « nationalisme cosmopolitique » et un « nationalisme libéral », je veux offrir les bases d'un « nationalisme républicain » –, le républicanisme ne justifie pas n'importe quel type de nationalisme. De la même manière, si le républicanisme que j'appuie peut accommoder certaines perspectives communautariennes, parce que l'idéal qu'il propose est un idéal « communautaire »¹⁹, toutes les formes de communautarisme ne peuvent être reconnues comme légitime dans une perspective républicaine. Le même commentaire tient également pour les approches républicaines qui s'appuient sur des fondements similaires au communautarisme²⁰. La raison pour laquelle la façon par laquelle je propose de justifier les droits collectifs ne s'accorde pas avec ces perspectives et à, en ce sens, beaucoup plus en commun avec le libéralisme est que ces approches prescrivent la défense, par l'État (ou le groupe), d'un contenu moral par trop substantif pour respecter adéquatement le pluralisme. Autrement dit, ces approches font, généralement, d'une conception particulière du bien le guide de l'action de l'État (ou du groupe), contraignant ainsi les individus formant l'État (ou le groupe) à agir en fonction de cette conception particulière du bien. Évidemment, cela ne correspond pas à l'engagement ferme du républicanisme à l'égard du respect du pluralisme et

19 J'y reviendrai au chapitre 2.

20 Plusieurs auteurs peuvent évidemment être identifiés à la fois comme communautariens et comme républicains. C'est le cas, me semble-t-il, de Hannah Arendt (1958), Michael Sandel (1984a et 1996) ou même David Miller (1997 et 2000). Plus généralement, on peut aussi penser à ce que Rawls rejette sous la catégorie de « républicanisme civique » ou « républicanisme classique » – cf. Rawls (2005, 205 et 410) – et ce que Pettit ou Skinner pourrait appeler le républicanisme néo-athénien.

d'une certaine forme de neutralité que ce respect commande²¹.

Le deuxième commentaire, lié au premier, concerne ce qui peut être entendu par peuple, nation ou collectivité nationale. En accord avec mon commentaire précédent, il apparaît que la définition du peuple que je devrais pouvoir être à même de fournir ne peut être une définition qui identifie le peuple ou la nation comme le porteur d'une conception particulière du bien. Autrement dit, le peuple ou la nation, comme je l'entends, est certainement une communauté de sens qui partage un ensemble d'éléments objectivement ou intersubjectivement, mais elle n'est pas une communauté qui se définit par une conception particulière du bien qui présiderait à son devenir. Ce qui détermine la continuité dans le temps de la nation ou du peuple n'est pas la persistance d'un ensemble de valeurs particulier. Je m'accorde en cela, me semble-t-il, avec Will Kymlicka (1995) et Michel Seymour (2008) qui considèrent que la continuité d'une nation ou d'un peuple dépend de la persistance de sa *structure de culture* et non pas de la persistance de son *caractère de culture*²². Pour le formuler encore autrement, on pourrait dire que la conception du peuple ou de la nation qui traverse l'ensemble du mémoire est une conception institutionnelle et intersubjective. Ce n'est, on peut le noter, pas très précis comme définition; je dégagerai plus loin une conception minimale de ce qui devrait constituer un peuple et un sujet de droits collectifs²³. Mais l'idée est ici de montrer que je ne veux surtout pas m'engager dans un travail de définition ontologique du peuple ou de la nation. Si je ne veux pas faire d'ontologie sociale, c'est principalement parce que l'objectif est de pouvoir penser l'application des principes que je développerai dans les chapitres subséquents aux groupes les plus variés, mais aussi à des groupes dont l'identité peut être mouvante, changeante, en constante évolution.

0.4 Plan du mémoire

La structure du mémoire peut paraître, à la lumière de ce que je dis précédemment, déjà apparente. Il faut tout de même expliciter les grandes lignes de son organisation. Le

21 Est-ce que le républicanisme ou le libéralisme (politique, comme celui de Rawls) sont effectivement neutres et respectent de façon absolue le pluralisme? Je ne crois pas, mais la neutralité que le pluralisme commande me semble être un idéal à atteindre et me semble pouvoir se comprendre par degré. Je ne dis donc pas que le républicanisme propose des principes qui sont absolument neutres, mais que le républicanisme constitue, du moins jusqu'à présent, la perspective théorique se rapprochant le plus de cet idéal et respectant ainsi le plus le fait du pluralisme.

22 Ce sont les termes de Kymlicka que Seymour reprend.

23 Au chapitre 2.

chapitre 1 est consacré à l'analyse des stratégies libérales pour traiter la question des droits collectifs et leur tension avec les droits individuels. Cette tension découle surtout du fait que la philosophie libérale est identifiée comme étant une philosophie foncièrement individualiste. Mais qu'en est-il véritablement? Il faut reconnaître que le libéralisme se forme d'abord, en réaction à un monde social où l'identité et le rôle individuel ne se définissent qu'en fonction du groupe auquel l'individu appartient et aux liens féodaux qu'il entretient, comme une force émancipatrice pour l'individu face à la puissance oppressante de la monarchie et de l'État (§ 1.1). Pourtant, aussi étrange que cela puisse paraître, les affinités historiques et conceptuelles entre l'individualisme libéral et le nationalisme sont importantes (§ 1.2). Cela peut sembler incongru, puisque l'individualisme libéral est le plus généralement associé à un universalisme incompatible avec le particularisme soutenant les nationalismes. Il n'en demeure pas moins que l'État-nation, dans sa compréhension moderne et toujours d'actualité, s'est développé de concert avec le libéralisme et l'individualisme moral qui le confortent. Cette accointance entre le libéralisme et le nationalisme (majoritaire) a eu pour effet la négation des revendications d'un ensemble de groupes minoritaires. Malgré tout, la tradition libérale n'a jamais fourni d'argument *décisif*, c'est-à-dire d'argument autre que circonstanciel ou contingent, pour montrer que les revendications des groupes nationaux ou des groupes « ethniques » sont illégitimes ou immorales.

C'est dans ce contexte que se sont développées les approches libérales visant à montrer que les droits collectifs ne sont pas irréconciliables avec l'engagement libéral à la défense des droits individuels. J'identifie ici trois stratégies libérales pour réconcilier les droits individuels, produit du libéralisme, et les droits collectifs, dont la nécessité a été rappelée, comme je l'ai mentionné plus haut, principalement par les critiques communautariennes du libéralisme, mais aussi par le contexte pluraliste toujours plus manifeste des sociétés occidentales contemporaines (§ 1.3) :

- i. La première approche, celle de Yael (Tamir 1993; Tamir 1999), nie le besoin – et même la possibilité – de penser un régime de droit collectif pour garantir aux groupes (nationaux) la sécurité et le support qu'ils recherchent (§ 1.3.1).
- ii. La théorie de la « citoyenneté multiculturelle » de Will (Kymlicka 1989b; Kymlicka 1995) constitue la deuxième stratégie : il s'agit de montrer que pour réconcilier le libéralisme et les intuitions motivant les auteurs communautariens, et pour protéger

adéquatement la liberté et l'égalité des individus, il faut reconnaître des droits différenciés par le groupe (§ 1.3.2).

- iii. Finalement, la dernière stratégie examinée (§ 1.3.3), celle promue par Michel (Seymour 2004; Seymour 2008; Seymour 2010), affirme que cette réconciliation ne peut s'opérer que par l'admission de droits véritablement collectifs et l'abandon de l'individualisme libéral.

Le chapitre 2 constitue le corps du mémoire et j'y développerai l'argument selon lequel l'idéal de la liberté comme non-domination, cher aux républicains, est la clé pour comprendre l'affinité qui existe entre les droits individuels et les droits collectifs. Il ce peut cependant, tout comme pour le libéralisme, certaines difficultés surgissent dans l'élaboration d'un tel projet. D'abord, la réconciliation des droits collectifs et des droits individuels par l'entremise du républicanisme peut apparaître irréalisable pour la raison exactement opposée à celle qui semble rendre le libéralisme inapte au même projet : le républicanisme s'appréhende souvent comme une philosophie collectiviste. L'objet de la § 2.1 est ainsi de contrer ce « mythe » en montrant que le républicanisme que je défends est une philosophie qui s'attache à soutenir l'individualisme normatif et qui rejette les approches qui font du bien de la communauté, et non pas de l'individu, l'objectif de l'action politique. Cette perspective non-collectiviste est également soutenue par l'explicitation de l'idéal de la liberté comme non-domination qui forme la ressource propre du républicanisme (§ 2.2). Une autre difficulté demeure toujours au développement d'une perspective républicaine des droits collectifs : le vocabulaire républicain est généralement reconnu comme étant réfractaire au langage des droits (§ 2.3). S'il ne s'agit pas cette fois exactement d'un mythe, c'est une difficulté qu'il est possible de contourner. Le républicanisme peut en effet, me semble-t-il, s'accommoder du langage des droits, puisque l'adoption de l'idéal de la liberté comme non-domination permet de penser que tous les individus sont *en droit* de s'attendre à voir l'autorité publique tout faire pour leur garantir un statut de non-domination. Autrement dit, il existerait un droit fondamental à la non-domination dont pourrait découler tous les autres droits particuliers. La même logique s'applique aux droits collectifs. Cela ne justifie toutefois pas la nécessité de reconnaître aux peuples ou aux nations des droits collectifs. C'est l'objet de la § 2.4 qui expose ainsi l'argument central de ce mémoire. En un mot, l'idée est que la reconnaissance de droits collectifs à ces agents collectifs que sont les peuples ou les nations est une condition nécessaire à la garantie, pour les membres

individuels de ces agents collectifs, de ne pas être dominés.

Le chapitre 3 s'intéresse, finalement, à esquisser les contours d'une théorie plus développée des droits collectifs. J'y analyserai d'abord (§3.1) la position qui devrait découler de la perspective républicaine que j'aurai exposé au chapitre précédent quant aux différents types de droits collectifs qui peuvent être identifiés dans la littérature, à savoir les droits polyethniques (§ 3.1.1), les droits institutionnels (§ 3.1.2), les droits à l'autodétermination interne (§ 3.1.3) et les droits à l'autodétermination externe (§ 3.1.4). J'y soutiendrai ainsi que, dans une perspective républicaine, les droits collectifs qui se voient justifier sont des droits à l'autodétermination dont l'intensité ou l'étendue doit varier en fonction de la situation particulière de chaque nation et des conditions nécessaires à remplir pour assurer la non-domination suivant cette situation particulière. Enfin, j'exposerai, bien qu'assez brièvement, les implications d'une telle approche à l'échelle domestique (§ 3.2) et à l'échelle internationale (§ 3.3). Ce dernier chapitre, s'il ne constitue certainement pas une théorie des droits collectifs républicains à part entière, indique les avenues ouvertes par la justification des droits collectifs grâce à l'idéal de la liberté comme non-domination.

1

Libéralisme et droits collectifs

Le libéralisme, qu'on peut considérer comme la philosophie politique dominante depuis le début du siècle dernier, du moins dans le domaine académique, a été de plus en plus mis au défi, dans les dernières décennies, par les revendications des nations et peuples minoritaires. C'est, comme je l'ai mentionné dans l'introduction générale, ce qui motive l'apparition et la production d'une vaste littérature libérale sur la possibilité de concilier les droits individuels, centraux pour le libéralisme, et les aspirations et besoins de ces peuples minoritaires qui pourraient être assurés par la reconnaissance de droits collectifs. L'objectif de ce chapitre est donc de montrer comment les auteurs libéraux ont traité cette question et pourquoi ces tentatives sont insuffisantes.

La conciliation des droits individuels et des droits collectifs, dans une perspective libérale n'est pas, en effet, exempte de problèmes. Pour aborder efficacement la question, les auteurs libéraux se doivent de contourner deux obstacles importants : le premier, principal, est que le libéralisme est une philosophie individualiste (§ 1.1); le second, plutôt historique et contingent, mais en partie lié au premier, est que la tradition libérale a tenté de discréditer l'idée selon laquelle la prise en compte de la culture et la nationalité de l'individu a une quelconque importance dans l'élaboration d'une théorie politique en accord avec les principes fondamentaux du libéralisme (§ 1.2). Je montrerai ensuite que la littérature libérale offre, en somme, trois stratégies différentes pour réconcilier les droits individuels et les droits collectifs en tentant de surmonter ces deux obstacles (§ 1.3). Je tenterai également de montrer quelles sont, par rapport à l'objectif visé, les faiblesses de ces stratégies.

1.1 Le libéralisme, une philosophie individualiste?

L'idée que le libéralisme puisse fournir un terreau fertile au développement d'une théorie des droits collectifs, c'est-à-dire à une théorie qui reconnaîtrait que les collectivités possèdent certaines prérogatives pouvant limiter l'exercice d'un droit individuel, paraît incongrue, voire aberrante. Même Yael Tamir, qui a justement intitulé son livre *Liberal Nationalism*, le reconnaît Tamir (1993, 9). Si c'est le cas, c'est parce que la conception la plus répandue du libéralisme, celle qui permet de comprendre comment une même « école de pensée » peut réunir des auteurs aussi différents que J. S. Mill, John Rawls ou Isaiah Berlin, met l'accent sur la centralité de l'*individu* dans la sphère morale. Bien qu'on puisse remettre en doute l'unité de la tradition libérale¹, il ne semble pas non plus farfelu de croire que la plupart des auteurs qui se définissent eux-mêmes, ou ont été rétrospectivement associés au libéralisme comme c'est le cas pour plusieurs auteurs modernes, aussi éloignés puissent-ils paraître les uns des autres, partagent certains postulats minimaux qui constitueraient, dans un sens certes bien mince, les fondements du libéralisme. Ainsi, il ne me semble pas saugrenu de suivre Catherine Audard quand elle affirme que

[la] thèse centrale du libéralisme peut se résumer en une formule : il n'existe pas de subordination naturelle des êtres humains et chaque individu est souverain et libre de décider pour lui-même face à toutes les autorités, morales ou religieuses, les pouvoirs, politiques ou autres, tous les despotismes, qui voudraient le soumettre. Cette souveraineté illimitée est fondée sur une conception de la nature humaine qui est *individuelle* avant d'être sociale. (Audard 2009, 29)

Je ne veux surtout pas affirmer que Audard a raison de définir ainsi le libéralisme, qu'elle fournit *la* définition de ce qu'est ou devrait être le libéralisme. Seulement, il semble s'agir de la conception du libéralisme la plus largement partagée².

Si on considère le contexte d'émergence de la pensée libérale ou, plutôt, le contexte d'émergence des conditions de possibilité du libéralisme, une thèse historiographique très

- 1 Comme le fait, par exemple, Richard Bellamy (1993) en soutenant qu'il ne faut pas voir le libéralisme comme un ensemble de postulats qui resterait, dans un continuum temporel, stable malgré les perturbations périphériques et qui aurait, encore aujourd'hui, un intérêt dans les débats de philosophie politique.
- 2 Assurément, Audard n'est pas seule à offrir une telle description de ce qui constituerait le noyau de la pensée libérale. Il serait inutile de tenter de corroborer la version de Audard avec celle d'autres auteurs libéraux. Cependant, on peut noter que cette définition n'est pas nouvelle. Harold J. Laski, par exemple, donnait dans *Le libéralisme européen*, soixante-dix ans avant Audard, une description toute similaire en y adjoignant l'idée que le libéralisme a voulu, dès le départ, poser les limites que l'État ou l'Église ne pouvait dépasser dans son «contrôle» sur l'individu (Laski 1950, 13–14). Je reviendrai aussi plus loin (§ 1.3.2) sur l'unité de la tradition libérale et sur cette façon de la caractériser.

largement partagée³ est de soutenir que le libéralisme moderne (et peut-être, si tant est qu'il soit possible de voir un tel continuum, le libéralisme contemporain) a pour source le pluralisme religieux émergeant à l'époque de la Réforme protestante et les guerres de religions qui en ont découlé. La première condition de possibilité du libéralisme est la sortie du cadre de pensée chrétien pré-Réforme qui soutient un «holisme social» qui « [condamne] aussi bien [...] l'autonomie des individus par rapport à l'autorité religieuse que [...] l'argent, [le] profit et [...] la réussite financière » (Audard 2009, 36). Seul un changement de « paradigme⁴ » permettra de planter le premier germe du libéralisme en imposant « sa conception de l'être humain en tant qu'individu souverain, indépendant et détaché de l'ordre cosmique comme de l'univers social » (Audard 2009, 41). Cette révolution semble devoir être à trouver dans la Réforme protestante.

La plupart des commentateurs voient chez Luther⁵, dans sa lutte contre les « indulgences » et dans sa thèse de la *sole fide*, cette impulsion initiale qui a permis à la Réforme de s'engager sur le chemin de l'individualisme⁶. Il semble ainsi possible de voir dans la Réforme luthérienne un simple passage vers l'accomplissement du mouvement réformateur dans son ensemble : « si je dis Calvin, j'ai en vue la Réforme en tant qu'elle culmine – de notre point de vue – dans Calvin. Calvin a construit sur Luther » (Dumont 1991, 72). Suivant Dumont, l'individu moderne est le produit d'une lente évolution, qui débute avec l'ère chrétienne, qui culmine, avec Calvin⁷. Au début de la chrétienté, les agents composants la société ne sont pas des individus, puisqu'ils sont pensés et se pensent au travers du prisme holiste imposé par la religion dominante. Si l'individu peut exister, il s'agit d'un individu acquérant ce statut par la contemplation, par sa sortie réflexive hors du monde. L'individu est

3 En plus de Audard (2009) et de Laski (1950) que j'ai déjà mentionnés, on peut penser, pour ne nommer que quelques auteurs, à Dumont (1991), à Taylor (1989) ou à Weber (2002).

4 Il s'agit bien ici d'un paradigme au sens kuhnien du terme : un mode de pensée qui structure l'ensemble des pensées ou recherches particulières qui tombe à l'intérieur de son rayon de portée et qui nécessite, pour être supplanté par un nouveau paradigme, une révolution.

5 Cf. les « Quatre-vingt-quinze Thèses » que Luther placarde sur les portes de la *Schlosskirche* de Wittenberg le 31 octobre 1517 (Luther 1999).

6 Weber (2002, 147), par exemple, affirme que « s'il est vrai que la Réforme n'aurait pu voir le jour sans l'évolution religieuse tout à fait personnelle de Luther, et que son esprit fut durablement marqué par la personnalité de ce dernier son œuvre n'aurait pas perduré sans le calvinisme. [...] L'observation la plus superficielle montre que [la morale calviniste] établit une relation entre vie religieuse et activité temporelle tout à fait différente de celles que connaissent aussi bien le catholicisme que le luthéranisme ».

7 De Calvin, cf. son *Institution de la religion chrétienne* où la plupart des dogmes de son mouvement de réforme sont explicités (Calvin 2008).

donc individu-hors-du-monde, il n'évolue pas au sein du monde, mais le regarde d'un point de vue extérieur. Autrement dit, « [l']individu comme valeur était alors conçu à l'extérieur de l'organisation sociale et politique donnée, il était en dehors et au-dessus d'elle, un individu-hors-du-monde en contraste avec notre individu-dans-le-monde » (Dumont 1991, 70). Plusieurs transformations, dont les détails ne sont pas ici particulièrement pertinents, à l'intérieur même des doctrines catholiques mèneront de plus en plus près de l'individu moderne, l'individu-dans-le-monde. C'est la théologie calviniste qui, définitivement, renverse le rapport de l'individu au monde. Aux dires de Dumont, sa thèse est simple :

Avec Calvin, la dichotomie hiérarchique qui caractérisait notre champ d'étude prend fin : l'élément mondain antagonique [antagonisme entre le spirituel et le matériel], auquel l'individualisme devait jusque-là faire une place, disparaît entièrement dans la théocratie de Calvin. Le champ est absolument unifié. *L'individu est maintenant dans le monde, et la valeur individualiste règne sans restriction ni limitation.* Nous avons devant nous l'individu-dans-le-monde. (Dumont 1991, 73)

Somme toute, il faut voir que la thèse de Dumont rejoint ici celle de Weber (2002), bien que toutes deux soient exprimées dans des termes très éloignés. Tout comme pour Weber, Dumont considère que c'est la valorisation du travail intramondain, en raison de la thèse luthérienne de la *sole fide* et de la doctrine de la prédestination, qui, ultimement, explique ce retournement dans le sens du concept d'individu. Religion et travail intramondain ne font, avec la Réforme calviniste, plus qu'un.

Deux commentaires semblent ici s'imposer. D'abord, il semble évident, si on considère l'histoire personnelle de Calvin et celle de la république théocratique de Genève, que l'« individualisme » auquel mène la théologie calviniste ne correspond pas, sur le plan social, à l'autonomie individuelle telle qu'elle est aujourd'hui pensée. Pourtant, idéologiquement parlant, la théologie calviniste reste pour Dumont la consécration de l'individu-dans-le-monde : si l'Église calviniste partageait certains traits avec l'Église catholique contrôlante, « elle était [tout de même] devenue dans la pratique une association composée d'individus » (Dumont 1991, 79). Aussi, « Calvin ne reconnaissait ni dans l'Église ni dans la [...] cité de Genève [...] un principe de nature holiste qui aurait limité l'application de la valeur individualiste » (Dumont 1991, 79). Ensuite, il faut dire, tout comme Weber le fait remarquer concernant la possible corrélation entre les ensembles significatifs que sont l'éthique protestante et l'esprit

du capitalisme⁸, que le développement de l'individualisme n'est aucunement un but visé par Calvin. Il s'agit d'une conséquence involontaire, d'un « dommage collatéral » de sa théologie. S'il était originellement possible de trouver un fondement religieux à l'autonomie individuelle qui est aujourd'hui prônée par de nombreux auteurs libéraux, il va sans dire que les motifs religieux ont, en effet, disparu.

C'est donc ce retournement dans la compréhension du rapport de l'individu aux autorités terrestres, opéré par la Réforme⁹, qui pose les bases de la pensée morale et politique moderne dans laquelle émerge le libéralisme : l'individu n'est plus la simple partie d'un tout, mais forme un être autonome et égal à ses semblables, du moins sur le plan de la conscience. C'est cette vision du monde qui soutient le développement, dès le 17^e siècle, d'une doctrine morale et politique qui permet de faire face au défi posé par le pluralisme religieux qui dérange l'Europe et qui cause, dès 1524 avec la guerre des paysans allemands, de graves conflits civils. L'anthropologie chrétienne nouvelle développée par Luther et Calvin semble donc bien être la source du sécularisme moderne et de la tolérance « libérale » qui ont été « lancés¹⁰ » par Locke¹¹. S'il ne semble pas nécessaire de s'étendre plus longuement sur la pensée lockéenne, l'objectif de cette section n'étant que de montrer la connexion qui semble fondamentale entre le libéralisme et une compréhension du monde moral centrée sur l'individu et son autonomie par rapport aux sources extérieures d'autorité, il me semble falloir préciser le rapport qui existe chez lui entre individu, « autonomie » et tolérance : la tolérance est une valeur et un principe qui n'a pu s'affirmer qu'au travers de l'individuation des consciences et d'un principe minimal de liberté égale pour tous (la liberté de conscience). Pour reprendre les termes de (Dumont 1991, 101–107), on peut dire que chez Locke apparaît pour la première

8 Cf. Weber (2002, 150).

9 Sur le rôle de la Réforme et, plus particulièrement de Luther et Calvin, dans le développement de la pensée politique moderne, cf. Skinner (1978).

10 Pour faire référence au titre d'un ouvrage de Michael P. Zuckert (2002). Savoir si Locke est ou n'est pas un auteur libéral ne me semble toutefois ici aucunement pertinent. Cela dit, peu importe notre position sur cette question, il me semble qu'on doit reconnaître que Locke a joué un rôle central dans l'émergence des valeurs et des dispositions qui sont celles du libéralisme contemporain.

11 De façon analogue, le débat concernant l'identification entre, d'une part, la tolérance et le sécularisme lockéens et, d'autre part, la tolérance et le sécularisme des sociétés libérales contemporaines est vaste et complexe. Cf. entre autres Waldron (2002) et De Roover et Balagangadhara (2008) pour en saisir l'étendue et la portée. Je ne prends parti pour aucune des thèses qu'il oppose. Seulement, il me semble qu'on peut reconnaître que la pensée lockéenne est, encore une fois, une source significative, sinon la source principale, des idées centrales pour la tolérance et le sécularisme contemporains. Sur ce point, cf. Kateb (2009). Cf. aussi, évidemment, Locke (1960; 1983 et 2006). Plus généralement, sur la naissance de la notion de tolérance, cf. Lecler (1955), Skinner (1978) et Audard (2009).

fois, du moins dans sa forme la plus explicite, « les implications de l'individualisme » : la liberté et l'égalité, mais aussi la propriété. Le rapport entre libéralisme et individualisme exprimé par Audard dans sa définition du libéralisme me semble donc soutenu par cette historiographie qui identifie dans le glissement d'un univers moral holiste vers un univers moral individualiste la condition de possibilité même de l'émergence des principes fondamentaux du libéralisme.

Cette définition permet aussi, et il s'agit ici d'un avantage, de distinguer deux valeurs qui pourraient être identifiées comme valeur cardinale du libéralisme : l'*autonomie de l'individu* et la *tolérance*. D'une part, en affirmant « qu'il n'existe pas de subordination naturelle des êtres humains et [que] chaque individu est souverain et libre de décider pour lui-même », on pose l'autonomie individuelle, c'est-à-dire la suprématie du libre arbitre de chaque individu dans la façon dont il conduit sa vie, comme valeur normative prépondérante dans l'expression du libéralisme. Cette affirmation suppose aussi une description de l'agent humain : c'est parce que l'individu *est capable* de libre arbitre qu'il *doit pouvoir* décider pour lui-même. D'autre part, fonder cette autonomie en confrontation avec la possibilité que différents pouvoirs extérieurs veuillent contraindre l'individu permet, à partir du même postulat descriptif, de faire ressortir la valeur de tolérance à laquelle exhorte la pensée libérale. Si l'exercice du libre arbitre fait partie de la nature humaine, l'État doit être tolérant envers les différentes formes que les individus veulent donner à leur vie.

L'argument « historique » n'est évidemment pas définitif. Ce n'est pas parce que le contexte dans lequel émergent les valeurs libérales leur donne une signification ou un sens particulier que ces valeurs ont, encore aujourd'hui, le même sens dans la pensée libérale. Cependant, il me semble, pour paraphraser Skinner¹², que l'un des moyens permettant d'améliorer notre compréhension d'une théorie politique – ici ceux qui semblent centraux au libéralisme – est d'analyser le moment historique où s'est d'abord articulée cette façon d'appréhender le politique, de penser le rapport entre les différents acteurs politiques et de

12 Skinner (1998, 110) : « [O]ne of the ways – perhaps the only way – of improving our understanding will be to go back to the historical juncture at which this way of thinking about politics was first articulated and developed. We shall then be able to see how the concepts we still invoke were initially defined, what purposes they were intended to serve, what view of the public power they were used to underpin. This in turn may enable us to acquire a self-conscious understanding of a set of concepts that we now employ unselfconsciously and, to some degree, even uncomprehendingly. It is arguable, in short, that we need to become intellectual historians if we are to make sense not merely of this but of many comparable aspects of our present moral and political world. »

comprendre le rôle de l'autorité publique. De cette manière, il est peut-être possible d'acquérir une compréhension plus consciencieuse de l'ensemble de valeurs et de concepts à l'œuvre dans la théorie politique que nous nous attachons à expliquer. C'est, très brièvement et en déployant de modestes moyens, ce que j'ai ici tenté de faire en montrant que le libéralisme se fonde dans un retournement dans la compréhension du rapport de l'individu au monde : un retournement épistémologique¹³, d'abord, mais qui amène, et c'est ce qui est ici le plus important, une transformation quant aux *justifications* fondamentales du politique et de la légitimité des rapports qu'il structure.

Une large majorité des auteurs libéraux contemporains ont essayé de se défaire ou de se distancier de l'individualisme en montrant que soutenir la nécessité de la liberté individuelle, de l'autonomie individuelle, de la tolérance ou des droits individuels ne signifie pas qu'on adhère à des thèses radicalement individualistes sur le plan ontologique. Il n'est en effet pas nécessaire de penser que l'individu est un atome sans porte ni fenêtre pour défendre les droits individuels. Pourtant, bien que le libéral contemporain tente le plus souvent de se défaire de l'individualisme ontologique, de l'individualisme atomiste ou encore de l'individualisme « possessif¹⁴ » qu'une partie de la tradition « libérale » fait sienne¹⁵, ce qui précède fait ressortir le lien intime qui existe entre les concepts et valeurs qu'il mobilise et une forme d'individualisme normatif dont il ne peut se défaire. Les valeurs centrales que la tradition libérale a pu léguer à la pensée contemporaine, à savoir l'autonomie et la tolérance – qui se traduisent souvent par les idées, connexes, de liberté et de neutralité accommodant le pluralisme –, se fondent sur une justification normative individualiste. Le lien n'est pas seulement historique, mais bien principiel : ni l'autonomie ni la tolérance ne se justifient sans faire appel à la notion d'individu. C'est par respect pour l'individualité de l'autre, individualité que chacun peut d'ailleurs reconnaître en lui-même, par respect pour la dignité de chaque individu humain que l'autonomie trouve sa raison d'être – pour que l'individualité persiste – et que la tolérance doit être observée.

13 Parce que je ne veux pas m'étendre trop longuement dans des digressions historiques, je n'ai pas insisté sur cet aspect épistémologique et j'ai plutôt mis l'accent sur la facette plus directement politique ou morale de ce retournement. Sur le renversement épistémologique et les thèses qu'il entraîne dans le libéralisme contemporain, cf. (McDonald 1991) et (Vincent 1995).

14 Le terme est évidemment celui de Macpherson (2010).

15 Cf. par exemple Kymlicka (1989a), qui traite directement de cette question, mais aussi Tamir (1993), Kymlicka (1989b et 1995) et Seymour (2008) sur lesquels je reviendrai plus bas.

Comme le mentionne McDonald (1991), c'est parce que les thèses *politiques* libérales¹⁶ sont soutenues par des thèses *justificatives* individualistes. Selon lui, les thèses politiques du libéralisme se fondent donc sur deux sortes de justifications normatives : celles qui s'appuient sur le langage de l'utilité et celles qui mettent de l'avant l'idée de respect¹⁷. Au-delà des divergences qui peuvent exister entre ces deux formes justificatives – la première étant évidemment associée à la tradition libérale utilitariste et la seconde donnant un fondement au libéralisme davantage déontologique –, ce qu'il faut noter est que les thèses politiques libérales trouvent leurs justifications normatives fondamentales dans l'idée suivant laquelle l'*individu* est l'unité normative de base. C'est l'idée que j'ai voulu corroborer en montrant les sources d'une telle position morale. Je réitère cependant que cela ne signifie pas pour autant que le libéralisme se doit de défendre un individualisme « possessif », atomiste ou ontologique. Il n'en demeure pas moins que le libéralisme est étroitement solidaire de l'individualisme normatif ou moral.

1.2 L'individu et la question nationale

Ce fondement individualiste de la pensée libérale semble toutefois avoir été exacerbé par le développement conjoint de celle-ci, aussi étrange que cela puisse d'abord paraître, avec le nationalisme. À la suite de cette affirmation de la centralité de l'individu dans le monde moral – qui s'exprime, on doit le noter, dans un long processus –, on aurait pu penser que la seule voie de développement possible pour le libéralisme est celle de l'universalisme moral, celle d'un individualisme abstrait dont la portée ne peut être autre que l'humanité entière et qui verrait dans l'expression des particularismes (culturels, nationaux, etc.) un frein à sa propre réalisation. S'« il n'existe pas de subordination naturelle des êtres humains et [que] chaque individu est souverain et libre de décider pour lui-même face à toutes les autorités », comment,

16 McDonald (1991, 221–222) identifie trois thèses *politiques* interreliées soutenues par le libéralisme : (1) « the thesis that the state is to enforce the basic individual civil and political rights » (Buchanan 1989, 854); (2) la thèse de la neutralité de l'État ou du non-perfectionnisme de l'État; (3) la thèse de l'autodétermination individuelle suivant laquelle le libéralisme « recognizes a domain within which the individual is to be sovereign ». Selon Vincent (1995), cette troisième thèse, qu'il identifie plutôt comme la notion de « self-choice » est le postulat individualiste central du libéralisme.

17 À mon avis, il n'est pas clair que la thèse justificative fondée sur l'utilité soit indépendante de celle fondée sur le respect. En effet, *grosso modo*, la thèse de l'utilité stipule, pour justifier les thèses politiques, que le bien-être individuel doit être maximisé. Seulement, il me semble subsister un présupposé sous-jacent qui fait du bien-être *individuel* la mesure de l'utilité. Or, comment justifier ce présupposé sinon sur la base d'un respect fondamental pour l'individu? Si je n'ai pas la possibilité de développer plus avant ce point, je voulais simplement noter que la démonstration de McDonald n'est donc pas particulièrement claire à cet égard.

en effet, admettre la possibilité, mais surtout la légitimité, du type d'allégeance prescrit par l'appartenance communautaire (que celle-ci soit culturelle, nationale, etc.)? S'ils acceptent l'individualisme décrit par Audard et qui semble être, comme la section précédente le suggère, la condition de possibilité du libéralisme, les libéraux ne sont-ils pas astreints à prôner le dépassement du modèle national et d'une perspective morale souvent axée sur l'appartenance à un groupe au profit de la communauté morale universelle¹⁸? L'histoire du libéralisme est incontestablement plus complexe et tortueuse. On peut remarquer que, au 19^e siècle et au début du 20^e siècle, beaucoup d'auteurs libéraux influents prônaient, d'une certaine manière, ce dépassement de l'attachement communautaire, mais, et c'est là que l'histoire devient sinueuse, au profit du nationalisme étatique naissant.

Depuis les années 1980, la recherche historique sur la nation et le nationalisme a montré que les interprétations « naturalistes » ou pré-modernes de la nation, c'est-à-dire les interprétations qui font remonter l'existence des nations à des temps « immémoriaux », sont erronées. La nation, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, est une création, une construction de la modernité¹⁹ (Anderson 2006; Gellner 1983; Hobsbawm 1992). Ernest Renan l'avait déjà compris au 19^e siècle, comme il le montre dans sa fameuse conférence de 1882 (Renan 2011). Nation et libéralisme sont donc des produits de la modernité. Toutefois, leur apparition et leur développement ne sont pas parallèles, mais coconstitutifs. Ainsi, le concept de nation atteint-il son plein développement à « l'ère du libéralisme bourgeois triomphant » (Hobsbawm 1992, 38).

Pour Hobsbawm, deux rapports entre libéralisme et nationalisme de l'État-nation expliquent leur affinité et leur codéveloppement (Hobsbawm 1992, 38)²⁰. D'abord, la plupart des libéraux justifient leur promotion d'un nationalisme de l'État-nation en affirmant que cet État-nation est l'étape moderne d'un processus évolutionnaire progressif. Autrement dit, le nationalisme de l'État-nation était considéré comme un mal nécessaire, une simple phase, pour arriver à une étape ultérieure du progrès social. De la famille à la tribu, de la tribu à la région,

18 Comme c'est le cas pour les auteurs cosmopolitiques d'inspiration kantienne comme Charles Beitz (1999) et Thomas Pogge (1992), pour ne nommer que les plus connus, ou pour des auteurs utilitaristes tels que Peter Singer (1972).

19 Il me semble que l'interprétation moderniste de la nation soit inéluctable. Aussi, je ne peux qu'y souscrire. Mais même si on accepte que la nation est une donnée politique moderne, il y a différentes façons de définir la nation. Je ne m'étendrai pas ici sur cette question puisque j'en traiterai au chapitre 2.

20 Je cite la page 38, parce que Hobsbawm y synthétise ces deux idées, mais il faut noter qu'elles sont développées tout au long du chapitre 1 de Hobsbawm (1992).

de la région à la province et, enfin, de la province à la nation, le progrès social aurait sans cesse fait passer notre allégeance morale d'un groupe de taille et de portée inférieures à un groupe plus important et toujours plus près de cet idéal universel qu'est l'humanité dans son entièreté. Les libéraux se doivent donc de favoriser l'État-nation, puisqu'il représente un dépassement des appartenances communautaires inférieures et parce qu'il s'agit d'un passage obligé vers « le monde unifié du futur »²¹. La seconde raison pour laquelle le nationalisme de l'État-nation a été activement intégré à l'idéologie libérale est explicitée en ces termes par Hobsbawm (1992) :

It was linked to the remainder of the great liberal slogans by long association rather than by logical necessity: as liberty and equality are to fraternity. To put it another way. Because the nation itself was historically novel, it was opposed by conservatives and traditionalists, and therefore attracted their opponents.

Le « principe des nationalités » devait donc être rejeté, du moins pour les nationalités minoritaires, puisque celles-ci représentaient le passé, le traditionnel, le conservatisme et s'opposaient de ce fait au progrès social. C'est très clairement la position de Mill (1991, 431) quand il écrit :

Nobody can suppose that it is not more beneficial to a Breton, or a Basque of French Navarre, to be brought into the current of the ideas and feelings of a highly civilised and cultivated people [...] than to sulk on his own rocks, the half-savage relic of past times, revolving in his own little mental orbit, without participation or interest in the general movement of the world. The same remark applies to the Welshman or the Scottish Highlander as members of the British nation.

C'est pourquoi les auteurs libéraux auront tendance à s'appuyer sur le nationalisme de l'État-nation et, ainsi, à favoriser la suprématie des grandes nations, des « peuples hautement civilisés et cultivés », tels que la France, l'Empire britannique²² ou l'Empire allemand. Le seul nationalisme justifiable étant donc, pour les tenants libéraux d'une telle position, celui qui élargit l'étendue et la portée de l'activité humaine. Les autres nationalismes qui, aux yeux de

21 L'effet collatéral de cette association entre libéralisme et nationalisme *de l'État-nation*, ou « the other side of the coin "nation as progress" », est « the assimilation of smaller communities and peoples to larger ones » (Hobsbawm 1992, 39).

22 Évidemment, le rapport entre libéralisme et nationalisme est souvent du même ordre : il s'agit d'un mal nécessaire pour intégrer les peuples inférieurs à la civilisation. Cf. Kymlicka (1989b, 54–55) sur le lien entre la pensée libérale dominante en Angleterre et le colonialisme anglais. Cf. aussi Kymlicka (1989b, 208) pour le lien fascinant, plus spécifique, de Mill aux thèses assimilationnistes de Lord Durham.

ces mêmes libéraux, tentent de conserver l'appartenance *exclusive* à une communauté d'échelle moindre ne peuvent légitimement exister. On voit donc que c'est dans un individualisme universaliste que cette association tendancieuse entre libéralisme et nationalisme (de l'État-nation²³) trouve son fondement : le bien de l'individu ne peut être assuré que par le dépassement des particularismes.

Il y a cependant une autre façon d'expliquer le rejet, par de nombreux libéraux, du « principe des nationalités » minoritaires qui s'appuie également sur ces principes individualistes. Encore ici, Mill donne l'exemple : la stabilité de l'État et de la démocratie libérale dépend de l'homogénéité culturelle – ou, au moins, de l'homogénéité d'une part importante de la culture – et du sentiment d'unité du peuple qui compose cet État²⁴. Autrement dit, l'efficacité et la force du gouvernement représentatif dépendent du sentiment d'unité du peuple qu'il représente. C'est donc aussi sur la base d'un principe démocratique que plusieurs libéraux, comme Mill, mais aussi comme T. H. Green²⁵ s'opposaient au « principe des nationalités », du moins dans sa version minoritaire (Kymlicka 1995, 52) : ils niaient les droits des minorités parce qu'ils étaient convaincus que les différences culturelles (la langue, principalement) induites par l'autodétermination des minorités rendraient impossible le fonctionnement des institutions représentatives et démocratiques qui permettent d'assurer la liberté par l'autogouvernement du peuple. Mais ce peuple, comme le dit Kymlicka, est pour Mill *un* peuple, c'est-à-dire *une* nation. L'État et la nation se doivent donc de correspondre, ce qui, du moins dans le contexte britannique, veut dire rejeter le « principe des nationalités ». Encore ici, l'individualisme est à l'œuvre derrière cette justification du nationalisme de l'État-nation : l'argument que Mill développe en faveur du gouvernement représentatif affirme qu'il s'agit du meilleur mode de gouvernement parce que c'est celui qui peut assurer la liberté des individus citoyens²⁶.

Cette analyse de Kymlicka est corroborée par (ou Kymlicka corrobore l'analyse de)

23 « To understand the “nation” of the classical liberal era it is thus essential to bear in mind that “nation-building”, however central to nineteenth-century history, applied only to some nations. » (Hobsbawm 1992, 42)

24 Cf. le chapitre 16, « Of Nationality as Connected with Representative Government », de *Considerations on Representative Government*, dans Mill (1991).

25 Cf. Green (1941).

26 Cf. le chapitre 3, « That the Ideally Best Form of Government is Representative Government », de *Considerations on Representative Government*, dans Mill (1991). À mettre en relation avec les arguments de Mill en faveur de la liberté individuelle dans *On Liberty*.

Tamir (1993), Greenfeld (1992) et Seymour (2008) : le libéralisme a longtemps supporté un nationalisme étatique, au détriment des droits des minorités, sur la base de principe démocratiques. Il faut tout de même noter que la position tenue par Mill et Green, entre autres, est, pour l'époque à laquelle ils écrivent, triviale : « it is sheer anachronism to criticize him²⁷ for his essential stance, which was shared by every impartial mid-nineteenth-century observer » (Hobsbawm 1992, 34–35). Toutefois, Kymlicka pousse l'analyse en montrant qu'un discours similaire à celui de Mill ou Green a été repris, à la suite des événements ayant mené à la Deuxième Guerre mondiale (l'utilisation de l'accord sur les minorités de la Société des Nations par l'Allemagne pour justifier ses coups de force en Pologne et en Tchécoslovaquie), par de nombreux libéraux pour excuser leur rejet du « principe des nationalités ». Seulement, alors que Mill et Green rejetaient le « principe des nationalités » parce qu'ils y voyaient un danger pour la stabilité interne des États, ce nouveau discours affirme plutôt que la reconnaissance des minorités nationales est dangereuse pour la stabilité internationale, c'est-à-dire pour la paix (comme le montrent les manipulations de l'accord sur les minorités de la Société des Nations faites par l'Allemagne). Pourtant, et je ne peux que m'accorder avec Kymlicka sur ce point, il apparaît évident que le temps, depuis la Deuxième Guerre mondiale, ne leur a pas donné raison : les différents conflits depuis la chute du bloc soviétique mettaient en scène des nations minoritaires réclamant leur indépendance ou leur rattachement à un État qui leur semblait plus en phase avec leur culture et que ces conflits auraient pu être évités s'il existait des mécanismes internationaux pour assurer la reconnaissance des nations minoritaires et de leurs droits (à des protections externes)²⁸.

Le caractère contingent du lien existant entre libéralisme et nationalisme (de l'État-nation) me paraît ainsi assez clair : aucune des justifications ici présentées ne semble se fonder *en principe*, mais elles semblent toutes reposer sur une donnée idéologique. Aucune des raisons mentionnées plus haut ne s'attache à montrer que les droits des minorités ou que le « principe des nationalités » entrent en conflit avec les principes et les valeurs libérales. Tout

27 Dans le texte de Hobsbawm, ce pronom fait référence à Friedrich Engels. Cela dit, l'analyse que fait Hobsbawm des thèses du socialisme sur le nationalisme est tout à fait similaire à celle qu'il fait sur le libéralisme. Aussi, la remarque s'applique aussi bien à un Engels qu'à un Mill.

28 Kymlicka donne l'exemple, contemporain de l'écriture de *Multicultural Citizenship*, des conflits en (ex-)Yougoslavie. Cf. Kymlicka (1995, 58). Aujourd'hui, on peut penser à la crise ukrainienne où la Crimée, d'abord, et maintenant le Donbass réclament leur indépendance ou leur rattachement à la Russie qui ne se gêne pas pour intervenir et mettre de l'avant ses intérêts dans un conflit qui, à la base, ne la concerne pas. Pour une thèse similaire à celle de Kymlicka, mais appliquée à la situation ukrainienne, cf. Lieven (2014).

au plus, elles tendent à montrer que les libéraux qui les articulent rejettent l'importance, pour l'individu, de l'attachement à une communauté de sens dans laquelle il peut se reconnaître et véhiculent une conception du *progrès* qui nie d'emblée l'apport possible des cultures minoritaires à la « civilisation »²⁹. Pourtant, les auteurs libéraux contemporains reconduisent, souvent sous d'autres formes, les mêmes préjugés ou le même type d'argument *non sequitur*³⁰.

Aussi, Kymlicka défend l'idée que, pour justifier leur rejet des droits collectifs, les libéraux contemporains s'appuient sur une conception de la liberté qui n'est pas une partie intégrante de la tradition libérale (Kymlicka 1995, 68) :

Liberals today insist that the liberal commitment to individual liberty precludes the acceptance of collective rights, and that the liberal commitment to universal (colour-blind) rights precludes the acceptance of group-specific rights. But these bald statements are no part of the liberal tradition.

Je crois que Kymlicka a encore ici raison, mais aussi qu'on peut pousser cette thèse. Le rejet des droits collectifs par différents libéraux est certainement dû à l'attachement excessif à une valeur, la liberté individuelle, qui est souvent comprise, même si de façon plus ou moins assumée, à la manière dont la définit Berlin : une liberté strictement négative, une liberté comme non-interférence. L'influence de « Two Concepts of Liberty »³¹, bien qu'elle soit souvent imperceptible, est pénétrante; dans cette conférence, Berlin met la table pour tout le débat contemporain sur la nature de la liberté, mais aussi au débat entre libéraux et communautariens. On peut donc penser, avec Kymlicka, que la réaction d'une part importante des libéraux contemporains face aux droits collectifs peut s'expliquer par une adhésion irréfléchie à une forme de liberté qui exclut d'avance la possibilité de penser les droits

29 Je ne reviendrai pas sur cette question et j'aimerais donc noter, brièvement, une critique qui peut être faite à l'égard de la conception millienne du progrès. Mill offre un argument épistémologique en faveur de la liberté et, de façon analogue, en faveur du gouvernement représentatif reposant sur l'idée que le pluralisme est nécessaire si le progrès est souhaité, puisque le progrès repose sur la confrontation de différents points de vue dans la recherche de la vérité. Or, il semble tout à fait contraire à cet objectif de prôner l'assimilation des cultures minoritaires, puisque celles-ci sont une source de diversité des plus foisonnantes. Comme je le mentionnerai plus bas (§ 1.3.3), Seymour (2008) mobilise d'ailleurs un argument fondé sur cette diversité pour justifier le « principe des nationalités ». Si Mill, au contraire, rejette ce principe des nationalités, ce n'est que parce qu'il s'appuie – *a priori*, pourrait-on dire – sur un préjugé défavorable aux cultures minoritaires comme le montre la citation reproduite plus haut (*supra*, p. 22).

30 Kymlicka mentionne, en plus de l'argument concernant la stabilité internationale, deux autres arguments : l'un concernant le lien avec l'égalité raciale et l'autre se fondant sur l'inquiétude des demandes de plus en plus importantes des groupes d'immigrants. Cf. Kymlicka (1995, 68). Or, aucun de ces deux arguments ne montre l'incompatibilité des droits minoritaires avec les principes libéraux.

31 Cf. Berlin (2002).

collectifs. Mais comme le montre Kymlicka, la tradition libérale est diverse³² et il est difficile d'expliquer pourquoi certains s'obstinent à rejeter la compatibilité entre la liberté individuelle et les droits collectifs³³.

S'il faut reconnaître les éléments de contingence dans cette histoire croisée du libéralisme et du nationalisme, c'est entre autres raisons que les « principaux penseurs libéraux [...] étant eux-mêmes originaires de pays qui se représentent comme des États-nations, la majorité d'entre eux ont cru et restent convaincus que l'État-nation est le seul modèle d'organisation politique possible » (Seymour 2008, 190)³⁴. Pourtant – et c'est ce que Tamir, Kymlicka et Seymour s'attachent à montrer, chacun en employant une stratégie différente –, le politique peut être envisagé autrement, mais surtout *doit* être compris et organisé autrement. Cet aspect nationaliste inhérent dans la théorie libérale (et sa pratique dans les États-nations occidentaux) pose problème non pas par définition, mais parce que les États ne sont pas homogènes (Tamir 1993, 10). Les États-nations, à proprement parler, n'existent pas. Les États sont multinationaux et la non-reconnaissance du nationalisme inhérent au libéralisme est problématique en ce qu'il peut mener à des torts (moraux, mais dont les implications sont bien réelles) à l'endroit des membres des minorités culturelles qui tente de cohabiter avec une majorité nationale dont la culture peut être hégémonique. C'est la conséquence qu'on peut encore aujourd'hui observer d'une association non questionnée entre l'individualisme libéral et la forme politique qu'est l'État-nation.

1.3 Trois stratégies libérales

Les trente ou quarante dernières années ont vu l'apparition d'un ensemble de travaux normatifs, dans un cadre libéral, qui prennent en compte, d'une part, la recherche historique qui tend à montrer que le libéralisme promeut une forme de nationalisme inavoué³⁵ et, d'autre

32 À cet égard, Kymlicka mentionne plusieurs auteurs « libéraux » qui ont voulu montrer, au contraire d'un Mill, que l'individualisme libéral et les droits des minorités (nationales) allaient de pair. Entre autres : Giuseppe Mazzini, Wilhelm von Humboldt, Lord Acton.

33 Évidemment, je suis en accord avec cette démarche, mais, comme je le montrerai dans le chapitre 2, il me semble que le républicanisme offre de meilleurs outils que le libéralisme pour montrer cette compatibilité.

34 Cf. aussi Seymour (2008, 191) : « Il y a tout lieu ici de parler d'un paradoxe libéral, au sens où il semble que les valeurs libérales universelles vont de pair avec l'acceptation du particularisme d'un État-nation spécifique. » Sur ce paradoxe libéral, cf. également Canovan (1996), Greenfeld (1992), sur laquelle s'appuie particulièrement Seymour, et Jacques (1998).

35 « The inconsistencies found in liberal theories of justice reveal that many national elements, although unacknowledged, have been fused into liberal thought [...]. For example, the liberal conception of distributive justice is particularistic and applies only within well-defined, relatively closed social

part, les demandes de reconnaissance toujours plus nombreuses de la part de groupes minoritaires, que ceux-ci soient « ethniques » ou « nationaux ». Le fait est que le travail pour accommoder ces demandes, dans un contexte libéral, est rendu plus ardu par la tentative de nombreux libéraux qui, en rejetant le nationalisme en raison de ses « versions les plus extrêmes et intolérantes » (Tamir 1993), occultent le nationalisme à l'œuvre dans leur propre approche et rejettent la possibilité même que des groupes nationaux ou des groupes ethniques puissent voir reconnaître la légitimité de leurs différences sur la place publique. Autrement dit, pour reprendre les mots de Tamir, le nationalisme libéral est une position beaucoup plus commune que soupçonnée; seulement, ce nationalisme libéral, parce qu'il favorise les membres de la nations ou du groupe culturel majoritaire, est une source d'injustice d'autant plus insidieuse qu'elle est le plus souvent dissimulée. Cette tendance à l'occultation et à la négation de l'importance de reconnaître la différence des minorités trouve son moteur dans l'historiographie individualiste dont j'ai précédemment esquissé le portrait et qui bloque *a priori* pour beaucoup de libéraux la possibilité de reconnaître que les critiques communautariennes de leur approche ont, au moins, un fond de vérité. C'est pourquoi différents auteurs libéraux ont tenté de montrer que les droits individuels, qui sont certainement la pierre de touche du libéralisme, ne sont pas incompatibles avec les droits collectifs ou, à tout le moins, avec des droits qui font une place aux revendications collectives. On peut classer ces travaux suivant trois types de stratégies qui se distinguent par leur rapport à l'individualisme.

1.3.1 *Contre les droits collectifs : le nationalisme libéral de Yael Tamir*

Suivant Tamir, ce qui s'oppose dans le débat entre libéraux et communautariens-nationalistes³⁶, ce sont deux conceptions de la nature humaine qui, au premier abord, semblent irréconciliables (Tamir 1993). La réconciliation des droits individuels et des revendications

frameworks, which favour members over nonmembers. The same applies to the liberal conceptions of membership and political obligations, which simultaneously embody two contradictory images of the political community: that of a voluntary association and that of a community of fate. » (Tamir 1993, 10)

36 Tamir, pour rendre les termes de la pensée nationaliste compréhensibles pour le monde de la philosophie académique et pour les rendre commensurables aux termes de la philosophie libérale, identifie la position nationaliste à la position communautarienne. Les termes sont donc, pour elle et pour moi dans cette section, interchangeables. Elle reconnaît qu'il s'agit d'une simplification, mais cette réduction semble nécessaire pour appréhender une pensée nationaliste qui est encore plus multiple que le courant communautarien. Cf. Tamir (1993, 14).

des communautés passe donc par une redéfinition de notre compréhension de la nature humaine à laquelle libéraux et nationalistes pourraient adhérer. Tamir prend ainsi pour point de départ l'idée que la conception de l'être humain associée au libéralisme, dont elle trouve la trace chez Mill et qui se caractériserait par l'autonomie individuelle, et celle associée plutôt au communautarisme, dont elle trouve la trace chez de Maistre³⁷ et qui se caractériserait par la notion d'enracinement (*embeddedness*) ou d'appartenance (*communal belonging*), ne sont pas incompatibles, qu'il existe une voie moyenne : « In an attempt to present a concept of human nature that both liberals and nationalists might find acceptable, this book takes as its starting point the central argument emerging from these writings, that is, that embeddedness and choice are not necessarily antithetical. » (Tamir 1993, 14)

Ces caractérisations de « l'idée de la personne » des libéraux et des nationalistes sont toutefois caricaturales et il est aisé de comprendre qu'il ne s'agit pas de position aussi mutuellement exclusive qu'il pourrait paraître. Dans tous les cas, la véritable opposition entre les deux approches réside plutôt ailleurs. Si, en effet, la plupart des libéraux contemporains acceptent l'idée que notre identité se construit entre autres à partir de notre appartenance communautaire, libéraux et nationalistes sont profondément en désaccord quant au rapport existant entre appartenance et identité. D'un côté : « Liberals [...] presume that individuals can distance themselves from their social roles and affiliations [...]. Will, choice, reflection, and evaluation are therefore central to the liberal idea of the person. » De l'autre : « [T]he communitarian or nationalist [...] sees social roles and affiliations as inherent, as a matter of fate rather than choice: "Who I am is answered both for me and for others by the history I inherit, the social positions I occupy, and the 'moral career' on which I am embarked."³⁸ » (Tamir 1993, 20) Si ces deux conceptions de l'identité semblent incompatibles, c'est parce qu'il s'agit de deux conceptions qui définissent des types d'identité différents. Les libéraux parlent ainsi d'identité morale, alors que les communautariens parlent d'identité communautaire. Pour elle, il est clair que malgré le fait que notre identité morale soit en partie « contrainte » ou influencée par le contexte social et communautaire dans lequel nous évoluons, il est possible de penser que les individus ont la possibilité de réévaluer cette identité morale (Tamir 1993, 22–25). C'est par l'observation (souvent involontaire) d'autres modes de vie, d'autres façons de

37 Pour Mill, Tamir fait référence à *On Liberty*. Cf. Mill (1991). Concernant de Maistre, la référence de Tamir est Berlin (1990).

38 La citation vient de Lukes (1985, 299).

faire guidées par des ensembles de valeurs différents du nôtre, que nous sommes portés à remettre en question notre propre ensemble de valeurs, notre propre identité morale. On peut noter que les sociétés pluralistes contemporaines sont certainement un « terreau fertile » pour ce genre de mise à l'épreuve de nos croyances et valeurs : « It is a modern phenomenon, contingent on the ability of individuals to be exposed to ways of life, belief systems, and sets of norms other than their own. The discovery that others hold a different set of norms and beliefs might tempt us to reconsider our own. » (Tamir 1993, 23–24) Il est donc possible de penser, affirme Tamir, que l'identité morale d'un individu peut varier, changer, évoluer sans pour autant que son appartenance ou son affiliation nationale change également.

Plus encore, pour Tamir, il est possible d'envisager le choix quant à l'identité communautaire ou nationale de la même manière que le choix quant à l'identité morale individuelle, c'est-à-dire en révisant nos préférences d'affiliations et en agissant en fonction de cette révision (Tamir 1993, 29) :

Identity renewal and assimilation teach us that individuals can reflect not only about the kind of human beings they would like to be, but also about the kind of communal identity they would like to develop. The notion of identity renewal may indicate why individuals are more likely to choose to be what they are, or what their forefathers were, while assimilation reminds us that they can also choose to adopt a foreign culture to which they seem in no way connected.

Le but, en affirmant que l'identité morale et l'identité communautaire sont d'ordre similaire – Tamir compare d'ailleurs explicitement le choix d'une appartenance religieuse au choix d'une appartenance nationale ou culturelle –, est ici de montrer que l'appartenance nationale ou culturelle n'est pas une prison, qu'elle est compatible avec les valeurs d'autonomie individuelle et de choix qui sont les fondements du libéralisme³⁹. On peut toutefois noter ici que cette comparaison n'est valide, d'une certaine manière, qu'en raison de cet attachement de Tamir à l'autonomie individuelle et à la notion de choix qui en découle. Mais est-ce une représentation adéquate du rapport qu'entretiennent les individus à leur appartenance nationale? On peut en

39 Tamir endosse, sans plus de cérémonie, un libéralisme dont la valeur centrale est l'autonomie individuelle (qui implique la pensée réflexive et l'exercice du choix) et qui adhère à « a set of beliefs endorsing individual rights and liberties, affirming the right of individuals to equal respect and concern, and presuming that governments should be neutral and impartial vis-à-vis individual interests, preferences, and conceptions of the good » (Tamir 1993, 6). Le but de *Liberal Nationalism*, dit-elle, n'est pas de justifier cette position libérale, mais de montrer que le nationalisme peut être compris d'une façon le rendant compatible avec un tel libéralisme.

douter et au contraire penser que, pour le commun des mortels, l'appartenance nationale a un caractère ascriptif.

Pourquoi, alors, devrions-nous accorder des droits culturels, qui reposent donc sur l'appartenance culturelle ou nationale des individus, si cette appartenance ne relève pas d'autre chose que d'un choix, exactement comme la sorte de café que je bois chaque matin? Autrement dit, pourquoi accorder des droits qui assureraient aux individus la possibilité de préserver leur identité nationale ou qui assureraient que leur culture nationale soit respectée? Devrait-on, de façon similaire, me reconnaître un droit de boire, chaque matin, *ma* sorte de café préféré? Bien sûr que non. Ce qui distingue mon choix de café de mon choix d'identité nationale ou de mon choix de religion, c'est que ces deux derniers appartiennent à la catégorie des « choix constitutifs » qui, en raison de leur importance particulière pour les individus, doivent se voir accorder un poids particulier⁴⁰ (Tamir 1993, 40).

Les droits qui doivent protéger ces choix constitutifs ne sont, toutefois, surtout pas des droits collectifs, comme le suggère, sans détour, le titre d'un article de Tamir, *Against Collective Rights* (Tamir 1999)⁴¹. C'est parce que Tamir est foncièrement attachée à la conception autonomiste de la liberté individuelle promu par le libéralisme : les seuls droits pouvant être reconnus sont des droits individuels, puisque la reconnaissance de droits collectifs venant limiter les droits individuels minerait à coup sûr l'autonomie des individus qui verraient ainsi leurs droits fondamentaux niés. Les droits (individuels) ne sont justifiés que s'ils servent à protéger l'autonomie individuelle : « When individuals are unable to waive their rights, these rights turn into duties, restricting personal autonomy rather than protecting it. » (Tamir 1999, 163) Or, au vu du libéralisme défendu par Tamir, ce ne peut être envisagé. Elle identifie donc clairement la défense des droits collectifs à une défense du collectif *contre* les

40 Il est à noter que Tamir ne précise pas *pourquoi* il s'agit de choix particulièrement importants ni, plus humblement, comment elle en est arrivée à cette conclusion.

41 Tamir n'est évidemment pas la seule à adopter cette approche quant à la promotion de certains droits dont on pourrait croire que l'objet est collectif (Tamir parle surtout de droits culturels). On pourrait par exemple penser à Chandran Kukathas (1992 et 1997), qui reconnaît aussi l'importance de trouver un point d'équilibre entre, d'une part, les droits individuels et, d'autre part, les revendications légitimes des communautés minoritaires tout en rejetant la possibilité de reconnaître des droits collectifs. Bien qu'il existe une différence fondamentale entre la perspective de Tamir et celle Kukathas – à savoir que pour Tamir la valeur centrale du libéralisme est l'autonomie alors que pour Kukathas il s'agit de la tolérance –, les deux approches sont soutenues par une logique foncièrement individualiste. On pourrait également penser à un auteur comme Kwame Anthony Appiah (2005). Si j'ai plutôt choisi de considérer la position de Tamir pour « représenter » cette stratégie, c'est qu'elle traite plus directement des droits des communautés *nationales*, ce qui, et ce point est éclairci dans les chapitres 2 et 3, m'intéresse particulièrement.

individus qui le composent.

Mais que sont les droits individuels à la culture pour Tamir? Évidemment, il ne s'agit pas du droit de lire un roman ou de chanter dans sa douche dans sa langue natale. Ce droit est couvert par le droit à la vie privée. Il s'agit plutôt d'un droit à exprimer son appartenance culturelle sur la place publique et ce droit doit être réclamé quand une norme (un code vestimentaire, par exemple) entre en conflit avec l'expression culturelle d'un individu – autrement, il n'est pas besoin de réclamer ce droit puisque rien ne s'oppose à l'expression culturelle de l'individu (Tamir 1993, 53–54). Par exemple, un droit individuel à la culture pourrait être réclamé par un homme juif qui travaille dans l'armée, où un code vestimentaire est en vigueur et répond à un besoin de l'institution – ici, dans le cas de l'armée, on peut penser que le code vestimentaire répond à un besoin d'organisation et de hiérarchie propre à l'institution –, et qui voudrait, sur la base d'une appartenance nationale juive – c'est-à-dire en raison d'un « choix constitutif » d'appartenir à la nation juive – déroger au code vestimentaire en portant la kippa. Une reconnaissance du droit individuel à la culture prescrirait un « accommodement raisonnable » pour que cet homme juif puisse porter sa kippa tout en étant dans l'armée.

Cette approche se fonde toutefois sur une analogie trompeuse entre les droits civils et politiques d'une part et, d'autre part, le droit à la culture. Suivant Tamir, l'une des principales manières de soutenir l'existence de droits collectifs est d'affirmer que certains droits (les droits collectifs) ne sont réclamés par les individus qu'en raison de leur appartenance à une collectivité, la collectivité nationale, par exemple, ce qui montrerait que le sujet du droit est collectif. Tamir avance que cette affirmation n'est pas erronée, mais qu'elle ne peut soutenir la cause des droits culturels comme droits collectifs puisqu'elle est tout aussi valide en ce qui concerne les droits civils. Or, les droits civils sont des droits essentiellement individuels, bien que l'intérêt que nous ayons pour ces droits découle de notre appartenance à un groupe particulier. Ainsi, les droits culturels nationaux devraient aussi être considérés comme des droits individuels. Je soutiens toutefois que l'analogie de Tamir est trompeuse : l'intérêt défendu par les droits civils peut être compris indépendamment du groupe dans lequel la lutte pour ces droits est menée. Il s'agit en effet de droits qui permettent d'assurer l'égalité des individus, peu importe leur différence (qu'elle soit ethnique, raciale, politique, etc.). Ainsi, réclamer un droit réel à l'égalité pour les noirs – le droit *réel* d'être un militaire comme les

autres – peut être une activité individuelle sans perdre sa légitimité. Quand bien même il n’y aurait qu’un noir au Québec (ou sur Terre) – et il ne ferait ainsi partie d’aucun « groupe » – il pourrait légitimement réclamer et devrait se voir conférer un droit réel à l’égalité, un droit à être traité comme tous les autres, sans égard à la couleur de sa peau. Le cas de la culture (nationale) est différent : la culture (nationale) n’a pas de sens indépendamment de la communauté. Il est ainsi difficile de penser que le droit individuel culturel d’un juif de réclamer une dérogation au code vestimentaire de l’institution militaire pour porter la kippa soit un droit qui devrait lui être reconnu s’il était le seul individu sur Terre à avoir choisi cette appartenance culturelle.

Je crois que l’approche de Tamir est trompeuse en ce qu’elle tronque la possibilité de penser un rapport entre les droits collectifs et les droits individuels. On pourrait en effet arguer, à l’instar de Seymour (2008) qu’il existe bel et bien des droits culturels individuels – celui, pour un juif, de porter la kippa même s’il est un militaire ou même s’il travaille pour une agence gouvernementale pourrait être un exemple –, mais que ces droits n’ont de sens *qu’en tant qu’ils découlent de droits culturels collectifs*. Dans ce cas-ci, le cas du port de la kippa dans l’armée, on pourrait parler d’un droit individuel découlant d’un droit collectif à l’autodétermination culturelle⁴². Le droit de l’individu à porter la kippa tout en étant militaire découle du droit de la communauté juive de s’autodéterminer sur le plan culturel, ce qui inclut les normes vestimentaires, normes qui peuvent être, au demeurant, requises pour participer pleinement à la communauté. En outre, cette articulation entre droits collectifs et droits individuels permet de dégager un critère de discernement entre une réclamation à un droit culturel valide et une réclamation à un droit culturel inadéquate : si elle ne découle pas d’un droit culturel collectif, il y a fort à parier qu’elle ne soit pas tout à fait légitime. La perspective de Tamir, en affirmant que les droits culturels sont des droits individuels au même titre que les droits civiques ou religieux, se prive de ce critère.

42 J’emploie ici le langage de Seymour. Évidemment, la perspective républicaine que je soutiens offre un langage différent. Toutefois, comme je le montrerai au chapitre 2, le rapport ici articulé entre droits collectifs et droits individuels peut être encore plus explicite dans des termes républicains.

1.3.2 Les droits différenciés par le groupe : le multiculturalisme de Will Kymlicka⁴³

Une similitude importante existe entre la théorie nationaliste libérale de Tamir et le multiculturalisme de Kymlicka : ces deux auteurs affirment que l'autonomie individuelle, caractérisée par la notion de choix, est la valeur cardinale du libéralisme. Toutefois, leurs stratégies particulières pour montrer que cette valeur n'entre aucunement en conflit avec la reconnaissance de la différence des communautés minoritaires divergent.

Pour Kymlicka, le rejet par les libéraux des droits collectifs se fonde sur une conception fautive de ce que peut signifier l'expression « droits collectifs ». Les groupes peuvent en effet formuler des demandes de deux types qui sont toutes deux identifiées comme des demandes de reconnaissance de droits collectifs : ils peuvent réclamer un droit à imposer des restrictions internes, ou ils peuvent vouloir se voir accorder des protections externes (Kymlicka 1995). Les demandes de restrictions internes sont des revendications du groupe *contre* ses propres membres visant à protéger le groupe de « l'impact déstabilisant de la dissidence interne ». L'exemple de dissidence que donne Kymlicka est le refus d'un membre du groupe de suivre les pratiques et coutumes traditionnelles. Les restrictions internes viseraient ainsi à forcer ou à obliger le membre du groupe à se plier au mode de vie de la communauté. Au contraire, les demandes de protections internes sont des revendications du groupe *contre* la société englobante visant à protéger le groupe de « l'impact de décisions externes ». L'exemple donné par Kymlicka est celui de décisions économiques ou politiques de la société englobante qui pourraient affecter négativement le groupe (l'identité du groupe) englobé. L'objectif visé par les protections externes est donc de protéger les choix de la communauté contre les choix de groupes ou d'individus qui ne font pas partie de la communauté. La position de Kymlicka est, on peut s'en douter, que les protections externes sont l'objet de revendications valides et légitimes que les libéraux devraient approuver, du moins quand ils promeuvent l'équité entre les groupes, alors que les restrictions internes, qui visent à limiter le droit des membres d'un groupe de mettre en question et de changer les pratiques du groupe, ne sont pas légitimes et devraient continuer d'être proscrites par les

43 À l'instar de ce que j'ai dit plus haut à propos de Tamir, j'aimerais noter que Kymlicka n'est évidemment pas non plus seul à défendre une position de cette sorte. On peut penser, entre autres, à Kok-Chor (Tan 2000). Si j'ai choisi de considérer la position de Kymlicka, c'est qu'il est certainement le plus connu des défenseurs de cette stratégie, étant d'ailleurs l'auteur de l'expression « droits différenciés par le groupe » (*group-differentiated rights*).

libéraux (Kymlicka 1995, 37). Dans les deux cas, l'objectif est de limiter l'influence exercée sur le groupe,

[b]ut there is still a fundamental distinction between internal restrictions and external protections. External protections are intended to ensure that people are able to maintain their way of life *if they so choose*, and are not prevented from doing so by the decisions of people outside the community. Internal restrictions are intended to force people to maintain their traditional way of life, even if they would not voluntarily choose to do so because they find some other way of life more attractive. In both cases, one could say that the aim is to limit “external influences”. But the sort of “influence” involved, and the nature of the “limit”, is fundamentally different. (Kymlicka 1995, 204)

Cette distinction – entre les « droits collectifs » légitimes et ceux qui ne le sont pas – se fonde, on peut déjà le remarquer, sur la notion d'autonomie : les restrictions internes limitent *toujours* l'autonomie des membres du groupe, alors que les protections externes visent à promouvoir leur autonomie en s'assurant qu'ils puissent véritablement choisir leur « way of life ».

Pour éviter que la confusion persiste, Kymlicka abandonne donc l'expression « droits collectifs » pour l'expression, qui évoque moins la possibilité de restrictions internes, « droits différenciés par le groupe⁴⁴ » (*group-differentiated rights*). De la sorte, l'accent qui semble être mis sur le type de sujet – une collectivité – par l'expression « droits collectifs » est éliminé. C'est que les droits différenciés par le groupe – autrement dit : les droits collectifs légitimes – peuvent être accordés à différents types de sujets : des individus (ex. : le droit de chaque Canadien d'user du français dans les cours fédérales); des individus, mais là où le nombre le justifie (ex. : le droit des Franco-Canadiens d'envoyer leurs enfants dans des écoles francophones); des groupes (les droits de chasse ou de pêche pour les groupes autochtones); une province, un État ou un territoire où un groupe particulier forme la majorité (le droit des Québécois de protéger et de promouvoir leur culture particulière). C'est que savoir qui exerce un droit (un individu ou un groupe) n'est pas pertinent sur le plan moral et n'a pas d'impact sur la façon dont il faut déterminer si un droit est « collectif » ou non :

The fact that certain minority language rights are exercised by individuals has led to a large (and largely sterile) debate about whether they are really “collective rights” or not. This debate is sterile because the question of whether the right is (or is not) collective is morally unimportant. The real issue in evaluating language rights is why they are group-specific [...]. These variations in who actually exercises the right are largely a matter of administrative convenience which does not affect the underlying

44 C'est la traduction de Seymour (2008).

justification [...]. So describing group-differentiated citizenship in the language of collective rights is doubly misleading. [...] The important issue is why certain rights are group-differentiated [...]. (Kymlicka 1995, 45–46)

Autrement dit, Kymlicka affirme que si la justification d'un droit est d'ordre collectif, c'est-à-dire si un droit est reconnu en raison de l'existence d'un groupe dont on veut protéger la culture, les institutions, les pratiques, etc. la catégorie de l'entité qui exerce effectivement ce droit n'a pas d'importance autre que pratique. On peut donc remarquer que, bien qu'il conserve l'individualisme moral qui semble être inhérent au libéralisme, Kymlicka adopte une posture méthodologique collectiviste. Il ne s'agit pas ici de dire que Kymlicka affirme la primauté, sur le plan méthodologique, du collectivisme; il affirme seulement que certains phénomènes ne peuvent être expliqués indépendamment d'une référence au groupe. C'est le cas des droits différenciés par le groupe, mais c'est aussi le cas de leur justification. Pour Kymlicka, clairement, les droits différenciés par le groupe sont une question d'égalité : l'égalité des individus ne peut être assurée que si les groupes dont ils sont membres peuvent se doter de droits leur assurant des protections externes, puisque l'égalité des individus passe par l'égalité des groupes auxquels ils appartiennent (Kymlicka 1995, 108–115).

Mais l'argument central de Kymlicka en faveur de la reconnaissance de droits différenciés par le groupe ne se situe pas ici⁴⁵. L'argument central de Kymlicka est le suivant. La liberté individuelle – l'autonomie, donc⁴⁶ – ne peut être promue que s'il existe un « contexte de choix » particulier dans lequel évoluent les individus puisque c'est ce contexte de choix qui assure la « révisabilité rationnelle » (*rational revisability*), notion centrale à la compréhension kymlickienne de l'autonomie. Ce qui permet l'émergence d'un contexte de choix, cependant,

45 Le fait que l'argument fondé sur l'égalité soit un argument périphérique me semble d'ailleurs corroboré par la structure de Kymlicka (1995) où il ne couvre que sept pages en comparaison à un chapitre entier pour l'argument fondé sur l'autonomie. D'ailleurs, autre part, Kymlicka développe l'argument de l'autonomie de façon encore plus approfondie. Cf. Kymlicka (1989b et 1990).

46 « The defining feature of liberalism is it that ascribes certain fundamental freedoms to each individual. In particular, it grants people a very wide freedom of choice in terms of how they lead their lives. It allows people to choose a conception of the good life, and then allows them to reconsider that decision, and adopt a new and hopefully better plan of life. » (Kymlicka 1995, 80) Le sens donné au choix par Kymlicka est un peu différent de celui qu'on peut retrouver ailleurs dans la littérature libérale. Il justifie l'importance du choix par la nécessité de soumettre notre vie à la possibilité d'une « révision rationnelle ». Si la liberté de Kymlicka est donc une forme d'autonomie, c'est une autonomie moins exigeante que celle proposée par Kant (qui affirmerait que le choix à une valeur intrinsèque parce qu'il rend compte de notre nature rationnelle) ou par Mill (qui affirmerait l'individualité anticonformiste à une valeur intrinsèque, mais aussi épistémologique). Cf. Kymlicka (1995, 81).

est la présence d'une « culture sociétale⁴⁷ » (*societal culture*) plus ou moins complète sur le plan institutionnel⁴⁸, laquelle culture sociétale n'est créée que par les peuples. Aussi, l'autonomie individuelle dépend de l'inscription et la participation de l'individu dans une culture sociétale, c'est-à-dire l'inscription de l'individu à l'intérieur d'un groupe culturel national (Kymlicka 1995, 83). On peut toutefois se demander, à la suite de cette caractérisation du rapport entre culture sociétale et autonomie, « Pourquoi un individu – un immigrant, par exemple – aurait alors droit à voir *sa* culture protégée? Ne serait-ce pas assez de lui assurer l'accès à *une* culture? » La réponse de Kymlicka se fonde, un peu comme celle de Tamir, sur l'importance pour un individu d'avoir accès à *sa* culture :

I believe that, in developing a theory of justice, we should treat access to one's culture as something that people can be expected to want, whatever their more particular conception of the good. Leaving one's culture, while possible, is best seen as renouncing something to which one is reasonably entitled. This is a claim, not about the limits of human possibility, but about reasonable expectations. (Kymlicka 1995, 86)

Il me semble cependant que, contrairement à la réponse Tamir, celle de Kymlicka passe le test de « l'équilibre réflexif » et formule une position qui ressortirait probablement d'une procédure comme le « consensus par recoupement ». D'ailleurs, Kymlicka cite l'auteur de ces deux procédés méthodologiques pour montrer que cette position est largement répandue dans la littérature *libérale*⁴⁹. La liste des auteurs adhérant aux principes libéraux qui reconnaissent que jouir de *sa* propre culture⁵⁰ constituerait quelque chose comme un « bien social premier » est longue⁵¹. S'il n'est pas nécessaire d'explicitier toutes les stratégies, on peut cependant noter que Kymlicka adopte deux raisons principales pour justifier son approche (Kymlicka 1995, 89) :

47 Encore ici, il s'agit de la traduction de Seymour (2008).

48 Par « institutionnellement complète », Kymlicka entend une culture sociétale qui comprend l'éventail le plus large d'institutions – éducationnelles, politiques, économiques, sociales – touchant autant la vie publique que privée (Kymlicka 1995, 78). Ainsi, une culture sociétale peut comprendre moins d'institutions que l'éventail le plus large et ce à divers degrés.

49 Cf. Rawls (2005, 222).

50 On peut noter qu'il n'est pas nécessaire que *sa* propre culture désigne la culture « maternelle » d'un individu. Cependant, c'est la plupart du temps le cas.

51 Cf. entre autres Margalit et Raz (1990), Taylor (1994), Miller (1993), Barry (1991), Nickel (1995) ou Anderson (2006). Cf. aussi, pour un argument concernant l'égalité « identitaire », Galeotti (2002) et Litalien (2014).

Michael Murphy développe, dans ses travaux récents (Murphy 2014a et 2014b), un argument suggérant qu'il y a possiblement une connexion entre la santé des membres d'un groupe (autochtone) et la reconnaissance des droits collectifs de ce groupe (autochtone), lien qui suggérerait une autre façon de justifier l'importance de l'identification culturelle (nationale) pour l'individu.

(a) la culture sociétale offre un contexte de choix à l'intérieur duquel les options ont un sens pour les membres de la culture sociétale en question et si cette culture tend à disparaître, ces options et les opportunités qui y sont rattachées et qui sont accessibles aux membres de la culture auront également tendance à disparaître, à être moins intéressantes⁵²; (b) la seconde raison, qui illumine le sens de la première, montre aussi pourquoi les liens linguistiques et culturels sont si forts, permet également de révéler pourquoi le changement de culture est difficilement envisageable : la culture (sociétale) joue un rôle prédominant dans la construction de l'identité personnelle.

L'approche ou la stratégie de Kymlicka me semble toutefois prêter le flanc à deux attaques principales. La première concerne les types de groupe que Kymlicka identifie comme pouvant légitimement demander des droits différenciés par le groupe. Il fait en effet la distinction entre les minorités nationales et les minorités ethniques. Les premières sont des groupes qui, auparavant formaient des communautés autonomes et territorialement concentrées, mais qui ont été l'objet d'un processus (historique) d'intégration à un État plus large (Kymlicka 1995, 10). C'est le cas de la nation écossaise, par exemple, ou des peuples autochtones. Les minorités ethniques, quant à elles, proviennent plutôt d'un processus d'accueil d'individus ou de petits groupes (familles) immigrants. Cette typologie permet à Kymlicka d'établir quel type de groupe peut légitimement réclamer quel type de droit (collectif). Les minorités nationales peuvent ainsi légitimement demander, dans le but de protéger leur culture et de conserver leur statut de sociétés distinctes – autrement dit : pour protéger leur culture sociétale –, à se voir reconnaître des droits à l'autogouvernement ou à la représentation spéciale. Les minorités ethniques, elles, ne peuvent légitimement revendiquer ces droits, mais peuvent réclamer des droits polyethniques⁵³ qui visent à faire advenir un changement des lois ou des coutumes de la société pour que celle-ci soit plus accueillante et accommodante pour les les différences culturelles⁵⁴. À la suite de Young (1997 et 2000), je

52 Kymlicka renvoie à Margalit et Raz (1990, 449).

53 La typologie des droits différenciés par le groupe de Kymlicka est donc tripartite. Pour une classification plus développée des droits collectifs, cf. Levy (1997).

54 Bien que Kymlicka reconnaisse l'intérêt de définir certains groupes qui ne sont ni des groupes nationaux ni des groupes ethniques comme des groupes culturels (les différents groupes LGBT ou les femmes, par exemple), il affirme qu'il ne s'agit pas de cultures au même titre que les groupes ethniques et les nations (Kymlicka 1995, 18–19). Je souscris aussi à cette approche, puisqu'on peut penser que la raison de faire cette différence est que les peuples (groupes ethniques et groupes nationaux) peuvent être les sujets de droits collectifs, alors que ces autres groupes qu'on peut définir comme des cultures (parce qu'ils véhiculent un ensemble de normes et parce qu'ils sont la source de biens culturels) ont des revendications qui peuvent être

crois qu'il est possible de critiquer cette typologie de Kymlicka en affirmant que la distinction entre la nation et le groupe ethnique est trop dichotomique : c'est un concept « ou bien, ou bien » (*either-or concept*), ce qui ne permet pas de l'appliquer à la « diversité actuelle des peuples ». Entre autres, Young affirme que certains peuples n'entrent pas dans les catégories créées par la distinction, comme le peuple afro-américain. Aussi, elle veut maintenir que la distinction entre les peuples ne doit pas se faire de façon aussi tranchée – en « espèces » (*kinds*) –, mais doit se comprendre en termes de degrés, au long d'un continuum qui permettrait de prendre en considération la réelle diversité. Je crois cependant que la critique de Young est trop radicale et que, bien qu'il faille être sensible à cette volonté d'appréhender la diversité réelle des peuples plus adéquatement, il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain. Une typologie des groupes semble nécessaire pour distinguer les demandes de droits collectifs légitimes de celles qui ne le seraient pas. Aussi, on peut adapter ou peaufiner la typologie de Kymlicka en pensant les catégories qui la composent comme des points sur un continuum et en l'augmentant d'autres catégories qui ne sont pas mutuellement exclusives et qui ne sont pas nécessairement exhaustives. C'est, me semble-t-il, ce que fait Seymour (2008)⁵⁵.

Le seconde critique, plus fondamentale, est celle formulée, justement, par Michel Seymour (2008). Le principal problème avec l'approche de Kymlicka est la distinction qu'il pose – fondamentale, puisqu'elle vise à désamorcer l'idée, insupportable pour les libéraux, que des droits collectifs pourraient servir à contraindre les individus – entre restrictions internes et protections externes. Or, comme le montre Seymour (2008, 240), « [l]a distinction entre les protections externes et les restrictions internes ne tient pas. Toutes les protections externes sont en même temps des restrictions internes. Il s'agit des deux côtés d'une même médaille ». Pourtant, Kymlicka lui-même donne un ensemble d'exemples qui aurait dû lui mettre la puce à l'oreille en ce qui concerne l'interrelation des protections externes et des restrictions internes. Par exemple, on peut imaginer une protections externe – pour contrer les décisions économiques qui pourraient affecter négativement l'identité du groupe minoritaire concerné, ce qu'accepte Kymlicka⁵⁶ – visant à contrôler la vente de produits culturels pour éviter qu'un peuple – disons : un peuple francophone – ne soit submergé par des produits culturels – disons : venant de la société anglophone englobante – qui risquerait de ruiner la vitalité

satisfaites par la reconnaissance de droits individuels.

55 Je reviendrai sur ce point au chapitre 3.

56 Cf. Kymlicka (1995, 35) et *supra* p. 33.

culturelle et un secteur économique particulier du groupe minoritaire⁵⁷. Il s'agit clairement d'une protection externe; toutefois, l'envers de la médaille, pour reprendre l'expression de Seymour, est une série de restrictions internes : le droit de commercer librement, par exemple, est partiellement nié. Kymlicka (1995, 44) reconnaît d'ailleurs que des restrictions externes peuvent résulter, comme un sous-produit, de protections externes. Le problème, et je suis tout à fait en accord avec Seymour sur ce point, est que le système multiculturaliste qu'il défend admet des restrictions internes qu'il n'a pas vraiment les moyens de justifier théoriquement, sinon en affirmant qu'il s'agit d'un sous-produit des protections externes qu'il peut justifier et qui sont, d'ailleurs, souhaitables. Mais il apparaît difficile de croire que Kymlicka peut, tout simplement et en toute cohérence, accepter des effets collatéraux de protections externes qui minent l'autonomie des individus si, par ailleurs, il affirme que les seuls droits qu'il faut reconnaître comme légitimes sont les droits qui respectent et promeuvent l'autonomie individuelle. Il n'offre pas les ressources théoriques permettant de justifier le fait que certaines restrictions à l'autonomie individuelle peuvent être valides, parce que raisonnables, par exemple.

1.3.3 *Un libéralisme non individualiste : le libéralisme politique de Michel Seymour*

La stratégie employée par Seymour (2008) pour montrer que le libéralisme peut et doit reconnaître la légitimité des droits collectifs est radicalement différente et tente de corriger cette lacune du multiculturalisme de Kymlicka. Le plaidoyer de Seymour en faveur d'une théorie des droits collectifs mobilise les ressources du libéralisme politique d'inspiration rawlsienne et se décompose en plusieurs arguments⁵⁸. Il convient donc de débiter en caractérisant ce libéralisme politique. Il se définit d'abord en quatre thèses qui se posent en faux par rapport à quatre thèses qui peuvent être identifiées à des formes plus compréhensives ou substantielles du libéralisme (Seymour 2008, 265–267) : i) le libéralisme politique défend une conception politique (ou institutionnelle) de la personne et du peuple, et non pas une conception métaphysiquement substantielle; ii) la personne et le peuple sont deux sources autonomes de réclamations morales valides, ce qui s'oppose à la thèse forte de l'individualisme

57 On peut penser, par exemple, aux politiques québécoises sur le livre.

58 Et est présenté, dans sa version la plus complète, dans un ouvrage touffu et complexe qu'il n'est pas aisé de résumer ou de synthétiser.

moral le plus souvent associé au libéralisme⁵⁹; iii) ce n'est non pas l'autonomie individuelle qui est la valeur par excellence du libéralisme (politique), mais bien la tolérance⁶⁰; iv) le libéralisme politique admet des restrictions raisonnables aux droits individuels⁶¹.

Contrairement aux stratégies employées par Tamir et Kymlicka pour montrer que le libéralisme est apte à réconcilier les droits individuels et les droits que nous appelons couramment, mais de façon au moins en partie erronée, des droits collectifs, Seymour s'attache à établir que les peuples ont une valeur qui ne se fonde pas sur l'individualisme, une valeur qui se justifie indépendamment de leur valeur pour les individus. Ce n'est qu'ainsi, pense Seymour, que nous pourrions montrer que les droits individuels et les droits collectifs peuvent être harmonisés, puisque ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de faire ressortir la légitimité des contraintes aux droits individuels qu'impose un régime de droits collectifs. Pour ce faire, Seymour montre, sur la base des principes énoncés précédemment, qu'il est possible de passer du principe de tolérance à l'égard des différentes cultures sociétales (ou des peuples) à un principe de reconnaissance de la différence que ces cultures sociétales incarnent. Je crois que l'argument se décompose ici en trois moments. En premier lieu (Seymour 2008, 345–350), il est montré que i) la tolérance du libéralisme politique doit s'appliquer à tous les agents moraux intervenant dans l'espace politique et, le libéralisme politique reconnaissant le peuple comme agent moral, le peuple doit donc être toléré (au sens d'un respect minimum). Dans un deuxième temps (Seymour 2008, 351–366), ii) il faut prendre acte des différentes dynamiques de domination, à l'échelle globale ou à l'échelle de l'État-nation, de peuples sur d'autres peuples et, dans cette situation, pour que le principe de tolérance énoncé plus haut ait une

59 Dans la suite, je dirai de façon moins précise, mais moins lourde, que Seymour rejette l'individualisme moral. Cependant, comme je l'indique ici, ce qu'il récuse est plutôt la thèse *forte* de l'individualisme. Autrement dit, ce que Seymour refuse n'est pas que l'individu soit, pour reprendre ses termes, une source de réclamations morales valides, mais plutôt la thèse forte selon laquelle l'individu serait *la seule* source de réclamations morales valides. Son objectif est en effet de montrer que les peuples, au même titre que les individus, sont des sources de réclamations morales valides et qu'ils sont conséquemment, toujours comme les individus, des sujets de droits légitimes.

60 Sur cette question, Seymour montre de façon assez persuasive, support littéraire à l'appui, que la version de Rawls du libéralisme politique met déjà de l'avant ce principe. Il réfère à Rawls (1995). On peut noter que Seymour n'est pas le seul auteur ayant abordé la question des droits collectifs en postulant un libéralisme dont la valeur centrale serait la tolérance. Comme je l'ai déjà indiqué, on peut ici penser à Chandran Kukathas (1992 et 1997) qui en arrive toutefois à des conclusions diamétralement opposées à celles de Seymour.

61 Il faut noter que cette dernière thèse ne trouve pas son opposée chez tous les auteurs qui font de l'autonomie individuelle la valeur par excellence du libéralisme. Seymour Seymour (2008, 265) cite tout de même en exemple Ronald Dworkin (2006) comme exemple d'un auteur qui n'admettrait aucune restriction aux droits individuels.

véritable signification, il faut promouvoir activement le respect envers les peuples en reconnaissant leurs différences. Cette seconde étape s'appuie toutefois sur un principe énonçant la valeur de la diversité culturelle. Ainsi, iii) les peuples créent et maintiennent de la diversité culturelle et, s'il faut valoriser la diversité culturelle, il faut également valoriser le moyen (les peuples) de cette diversité (Seymour 2008, 356). Il s'agit, je dois l'admettre, d'une caractérisation bien rapide d'une thèse qui est par ailleurs présentée, dans *De la tolérance à la reconnaissance*, avec précision et nuance. Il me semble cependant que cette « synthèse » montre bien que la stratégie de Seymour est radicalement différente en ce qu'elle tente de se dégager de l'individualisme moral à l'œuvre dans le libéralisme « de l'autonomie » de Tamir et Kymlicka.

Ainsi, c'est le principe de tolérance qui permet à Seymour de justifier que certains groupes⁶² sont des entités dont la culture doit être respectée et promue tout comme les individus doivent être respectés :

Autrement dit, sur les plans tant culturel que socioéconomique, il y aurait, dans la structure de base d'une société particulière et dans la structure de base globale, des injustices structurelles et des rapports de domination statutaires entre les personnes et les peuples. À partir de ces faits, le principe de tolérance doit, pour continuer à être appliqué efficacement, se traduire par un engagement ferme à l'égard de la promotion de la diversité. Ainsi, pour passer d'une politique de respect égal à une activité de promotion de la diversité, il faut seulement admettre un principe de tolérance et constater, à l'échelle nationale autant qu'internationale, la présence de rapports de domination culturelle et socioéconomique entre les personnes et entre les peuples. Les personnes et les peuples doivent être valorisés parce qu'ils sont respectivement des sources importantes de diversité de talents et d'expressions culturelles et d'une diversité de cultures sociétales et de ressources naturelles. (Seymour 2008, 361–362)

On comprend donc comment des contraintes aux droits individuels ayant pour source des droits collectifs peuvent être légitimées : les individus, tout comme les groupes, sont des entités pouvant avoir des réclamations morales valides et, ainsi, revendiquer des droits qui, parfois, peuvent entrer en conflit. Puisque la légitimité des droits collectifs s'explique indépendamment (de la valeur) de l'individu, on comprend que les groupes peuvent réclamer des droits qui, s'ils sont confrontés à des droits individuels, ne doivent pas céder ou abdiquer devant ceux-ci. La nécessité de rechercher un équilibre entre droits collectifs et droits

62 Je reviendrai plus tard (chapitre 3) sur la typologie des collectivités pouvant être sujets de droits collectifs. Je n'en traiterai donc pas maintenant, d'autant plus que j'ai déjà indiqué quel genre de typologie devrait être développé (*supra* p.) et que je suis, de façon générale, en accord avec Seymour sur cette question.

individuels permet donc de voir que, de la même manière que les droits collectifs sont limités par les droits individuels, les droits individuels peuvent être limités par des droits collectifs. Tout est affaire de « raisonabilité ».

Encore ici, je veux formuler deux critiques qui me semblent montrer l'instabilité de la théorie des droits collectifs de Seymour et qui, je le montre dans le chapitre 2, sont surmontées par l'approche républicaine que je prône. La première difficulté qui émerge d'une approche comme celle de Seymour concerne l'issue des conflits entre les deux régimes de droits. On peut comprendre, quand Seymour affirme que le libéralisme politique admet des restrictions raisonnables aux droits individuels, que le sens qui est à donner à la raison est celui admis par le libéralisme politique de Rawls et sa conception de la raison publique⁶³. Je ne crois pas qu'il faille s'étendre là-dessus et je comprends l'objectif de Seymour qui est de montrer ici que, tout comme les droits individuels, les droits collectifs ne peuvent découler d'intérêts *qua* intérêts, mais seulement d'intérêts qui passent le test de la raison publique. Cependant, si l'individualisme moral est abandonné, il me semble qu'est perdu aussi un critère de discernement important pour la raison publique qui permettrait, s'il y a conflit entre des droits collectifs et des droits individuels, de déterminer lequel ou lesquels de ces droits doivent être priorisés. Et ces conflits, si Seymour a raison – et je le crois – de dire que les protections externes et les restrictions internes sont les deux faces d'une même médaille, il y a fort à parier qu'ils sont monnaie courante⁶⁴. Pour formuler ce point autrement, on pourrait dire qu'une approche individualiste, celle de Kymlicka, par exemple, a au moins l'avantage de donner un guide clair dans l'arbitrage des revendications des groupes qui peuvent s'opposer entre eux, mais qui peuvent aussi s'opposer à des individus (leurs membres) : si l'autonomie individuelle était contrainte ou brimée par l'octroi d'un droit collectif – différencié par le groupe, dirait Kymlicka –, il faut être au moins suspicieux quant à la légitimité de ce droit. L'approche de Seymour n'offre pas ce genre de guide. Je ne soutiens pas ici que le multiculturalisme kymlickien est supérieur à la théorie de Seymour; je crois même que son impossibilité de justifier les restrictions internes montre le contraire. Seulement, en abandonnant l'individualisme, on perd le critère fondamental pour déterminer ce qui constitue un droit ou une réclamation légitime. Dans une situation particulière, comment juger en faveur de qui, de

63 Cf. (Rawls 2005), notamment la lecture VI, « The Idea of Public Reason », et la partie IV, « The Idea of Public Reason Revisited ».

64 Sans jeu de mots. Enfin, il me semble.

l'individu ou de la collectivité, doit pencher la balance? Autrement dit, je n'affirme pas que Seymour n'a pas raison de vouloir rejeter l'autonomie individuelle comme valeur structurant l'ensemble d'une théorie des droits collectifs, mais seulement qu'il y perd au change et qu'il ne me semble offrir aucun outil pour corriger la situation.

Cela dit, et c'est l'objet de ma seconde critique, je ne crois pas que Seymour réussisse à rejeter véritablement l'individualisme moral qu'il croit au fondement des tentatives libérales précédentes de réconcilier les droits individuels et les droits collectifs. Le fait est que malgré toutes les précautions de Seymour pour faire comprendre que l'individualisme n'est pas au fondement de son approche et que c'est ainsi qu'il peut justifier le fait que les droits collectifs peuvent légitimement constituer un régime de droit se mesurant au régime des droits individuels, il semble subsister une asymétrie entre les considérations pour les individus et celles pour les peuples favorisant clairement, bien que subtilement, les premiers. Si d'une part, Seymour affirme que l'argument sur la diversité culturelle (synthétisé plus haut) montre que les droits collectifs peuvent commander des restrictions raisonnables des droits individuels, il affirme aussi que les peuples qui doivent être respectés, tolérés, et qui peuvent être les sujets de droits collectifs sont ceux qui sont « démocratiques, ce qui implique [...] tout un ensemble de libertés civiques et politiques permettant de jouer pleinement et librement son rôle de citoyen » (Seymour 2008, 360). Il continue en stipulant que « l'argument [de la tolérance entre les différentes identités morales collectives] est sévèrement limité dans son étendue puisque les seules identités morales collectives qui sont tolérées sont celles qui respectent pleinement les principes du libéralisme politique ». Il m'apparaît assez difficile d'expliquer la limitation du principe de tolérance à l'égard des peuples ainsi posée sans faire appel à un principe individualiste sous-jacent. L'explication de Seymour semble s'appuyer sur un tel individualisme, presque imperceptible, mais qui se révèle quand on tente d'explicitier le rapport qu'il établit entre droits individuels et droits collectifs : les restrictions aux droits individuels sont légitimes si elles proviennent, comme l'argument pour le respect des peuples formulé par Seymour, du respect dû aux peuples respectant les principes du libéralisme, c'est-à-dire respectant les droits individuels. Au-delà du fait que cette proposition paraît être circulaire⁶⁵,

65 Bien qu'il s'en défende, ce n'est pas, me semble-t-il, la seule proposition circulaire de Seymour. En effet, son argument pour la diversité culturelle s'appuie sur la valeur de tolérance, centrale pour le libéralisme politique, qui elle-même s'appuie sur l'importance du respect pour le pluralisme, c'est-à-dire la diversité. Enfin, je n'ai pas tout loisir de développer ici cette idée.

elle montre surtout que Seymour ne se passe pas vraiment de l'individualisme moral dans la formulation du détail de sa théorie des droits collectifs. Il ne peut se passer d'une certaine forme d'individualisme, parce que le libéralisme politique, bien qu'on puisse être en accord avec Seymour pour dire que sa valeur cardinale est la tolérance, prône une forme fondamentale d'individualisme. L'individualisme n'est pas, toutefois, un problème fondamental pour qui veut développer une théorie des droits collectifs cohérente⁶⁶. C'est à tort que Seymour identifie l'individualisme qui justifierait le libéralisme de l'autonomie individuelle comme le fautif dans l'affaire. Je crois que l'autonomie individuelle peut être rejetée comme valeur centrale d'une théorie adéquate des droits collectifs, mais que l'individualisme n'a pas à être sacrifié pour autant.

1.4 Conclusion : aporie des approches libérales?

En somme, il me semble que ce tour d'horizon a permis de dégager – aucune surprise ici – trois stratégies divergentes pour montrer que le libéralisme a le potentiel pour accommoder pleinement les demandes différentes de reconnaissance de la diversité culturelle, que celles-ci viennent de groupes nationaux ou de groupes « ethniques ». La première stratégie, celle de Tamir, affirme qu'il est possible d'aménager – plus : que doit être aménagée – cette reconnaissance sans recourir aux droits collectifs. En fait, Tamir rejette la légitimité des droits collectifs et nie la possibilité même de les penser⁶⁷. Tout en conservant l'idée que cette reconnaissance doit se faire sur la base du principe d'autonomie individuelle, Kymlicka essaie plutôt de montrer qu'il existe des droits collectifs, des droits différenciés par le groupe, parce que ces droits ne seraient pas compréhensibles autrement que dans leur justification par le groupe. Seymour, finalement, croit plutôt qu'il faut abandonner l'individualisme moral et la valeur d'autonomie individuelle qui soutiennent les perspectives de Tamir et Kymlicka au profit d'un libéralisme politique non individualiste et dont la valeur cardinale est la tolérance. Ce n'est qu'ainsi, postule-t-il, qu'il est envisageable de penser des droits authentiquement collectifs.

Si j'ai adressé quelques critiques à chacune des trois stratégies, l'objectif de ce chapitre n'était certainement pas de montrer que les auteurs libéraux qui se sont attachés à montrer que

⁶⁶ C'est à cela que je m'attarderai au chapitre 2.

⁶⁷ Je ne me suis pas attardé sur cette question et je n'y reviendrai pas, mais c'est l'objet d'un article assez peu convaincant (Tamir 1999).

le respect des revendications des collectivités et les droits individuels ne sont pas mutuellement exclusifs ont tout faux. Au contraire, l'un des buts visés ici est de montrer qu'il existe des tentatives sérieuses, mais qui ne proviennent pas du communautarisme, pour faire une place à ce que nous appelons des droits collectifs. Ces trois stratégies ou perspectives me semblent poser les termes du débat pour qui souhaite pousser plus loin la réflexion. Évidemment, je crois qu'aucune de ces trois stratégies n'atteint véritablement son objectif, que toutes ont des aspects instables, des insuffisances. C'est ce que j'ai essayé de faire ressortir dans mes critiques. Bien que je n'aie pas insisté sur ce point plus haut, une faiblesse me semble commune à ces trois stratégies : la compréhension de la liberté qui sous-tend leur conception des droits individuels. Au final, si aucune des tentatives libérales ne réussit à réconcilier les droits collectifs et les droits individuels, c'est, d'une certaine manière, parce qu'elles maintiennent une justification des droits individuels indépendante de la justification des droits collectifs et cette indépendance se fonde sur une compréhension erronée de la notion de liberté individuelle. Il faut maintenant se tourner vers un projet davantage positif et montrer comment le républicanisme, plus que le libéralisme, offre les outils nécessaires, principalement par l'entremise de sa conception de la liberté individuelle, au développement d'une théorie des droits collectifs stable et cohérente.

2

Républicanisme et droits collectifs

Tout comme c'est le cas pour le libéralisme, mais pour une raison diamétralement opposée, il peut paraître contradictoire de vouloir former une théorie républicaine conciliant les droits collectifs et les droits individuels. En effet, le républicanisme est promu par de nombreux auteurs comme une philosophie politique opposant à l'individualisme libéral la force de la communauté, de la fraternité et du bien commun. Autrement dit, le républicanisme apparaît comme une doctrine qui prône la supériorité du collectif sur l'individu et qui consacre, d'une certaine manière, le « droit » de la collectivité contre le droit de l'individu. Comment, dans ce contexte, peut-on penser que le républicanisme offre un terrain fertile pour penser la réconciliation entre les droits collectifs et les droits individuels?

Pour montrer que le républicanisme offre les outils permettant de réaliser ce rapprochement – et des outils plus efficaces que ceux développés par les approches libérales exposées dans le premier chapitre – il faut donc commencer par affirmer que le républicanisme n'a pas nécessairement à être conçu comme une philosophie collectiviste (§ 2.1). Pour appuyer cette position, il sera donc nécessaire d'identifier les principales caractéristiques du républicanisme et de montrer en quoi, bien qu'il se distingue du libéralisme, il n'est pas non plus une philosophie communautarienne ou collectiviste (§ 2.2). Ensuite, il apparaît nécessaire de nuancer une conception du rapport entre le républicanisme et le concept de droits qui est classiquement associée au républicanisme, mais qui est aussi soutenue par un ensemble d'auteurs qui peuvent être identifiés, plus ou moins intimement, au républicanisme que je veux défendre, à savoir l'idée selon laquelle le républicanisme ne peut s'exprimer dans le langage des droits (§ 2.3). Je souhaite ici soutenir, et cela constitue la thèse centrale de ce chapitre et de ce mémoire, que le républicanisme est la philosophie politique la

plus apte à opérer le rapprochement entre droits collectifs et droits individuels. Après avoir éclairci ces différents points et avoir précisé en quoi consiste le républicanisme, je m'attacherai donc à savoir pourquoi le républicanisme constitue la théorie politique la plus à même de défendre les droits collectifs (peuples ou nations) d'une façon qui s'harmonise avec la défense des droits individuels (§ 2.4). Plus précisément, j'entends montrer que la défense des droits et de la liberté de l'individu et la défense des droits et de la liberté des peuples procèdent, dans la perspective républicaine, d'un même raisonnement. Pour conclure (§ 2.5), je soutiendrai aussi que l'une des forces du républicanisme, quant au rapport entre droits collectifs et droits individuels, réside dans sa capacité à satisfaire les intuitions et exigences portées par les principaux courants de la pensée politique contemporaine.

2.1 Le républicanisme, une philosophie collectiviste?

En raison de l'effort de différents auteurs et acteurs politiques à cet égard¹, le républicanisme est souvent appréhendé comme une philosophie politique qui entre en conflit avec les valeurs centrales du libéralisme que seraient la liberté individuelle, mais aussi, peut-être la tolérance. Il s'agirait d'une doctrine politique qui rejette la primauté de l'individu et qui, plutôt, affirme l'importance de la collectivité et des devoirs que les individus ont à son égard. Pourtant, à l'instar du libéralisme, les auteurs et pensées qui peuvent être associés à la catégorie du républicanisme sont multiples et diversifiés. Il est peut-être même plus compliqué de tenter de définir une tradition républicaine qu'une tradition libérale dans la mesure où le républicanisme semble avoir une « généalogie » bien plus ancienne. Ainsi, il semble possible de classer sous ce titre Platon et Aristote, Cicéron et les auteurs romains qui s'en sont inspirés², tout comme les humanistes civiques et leurs successeurs de la renaissance italienne – je pense ici à Machiavel et Guichardin –³, les révolutionnaires néerlandais du 16^e siècle⁴, les

1 On peut penser au projet d'éducation républicaine d'un Vincent Peillon en France, à la parution d'ouvrages sur le républicanisme tels que ceux de Marc Chevrier (2012) et Danic Parenteau (2014) au Québec ou, dans la littérature en théorie et philosophie politique, aux œuvres de Hannah Arendt (1958), J. G. A. Pocock (2003) ou Paul Rahe (2008).

2 Cf., entre autres, Platon (2004), Aristote (1993 et 2004) et Cicéron (1994). De façon générale, les sources grecques du républicanisme moderne et pré-moderne sont certainement à trouver davantage chez Aristote, qui influence nettement la pensée cicéronienne, et chez Polybe – cf. Polybe (2003) – que chez Platon. Cependant, on ne peut négliger l'influence de Platon dans la pensée républicaine postérieure. Sur cette influence, cf., entre autres, Pocock (2003 et 1992).

3 Cf., entre autres, Machiavel (2004) et Guicciardini (1997). Sur la renaissance italienne, plus généralement, cf. Baron (1966), Pocock (2003) et Skinner (1978, vol. 1).

4 Cf. van Gelderen (1992).

républicains anglais du 17^e siècle⁵ et les acteurs de la tradition républicaine « atlantique » du 18^e siècle⁶. De très nombreux auteurs contemporains sont associés ou se réclament du républicanisme. On peut ici penser à Hannah Arendt (1958), James Bohman (2001, 2004 et 2007), Richard Dagger (1997), Stephen Elkin (2006), Cécile Laborde (2008), John Maynor (2003), David Miller (2000), Chantal Mouffe (1993), Karma Nabulsi (1999), Christian Nadeau (2013), Philip Pettit (1997 et 2012), J. G. A. Pocock (2003), Michael Sandel (1996), Quentin Skinner (1998), Jean-Fabien Spitz (1995 et 2005), Gareth Stedman Jones (2004), Cass Sunstein (1988) ou Maurizio Viroli (2011).

Ces auteurs et ces courants de pensée, bien qu'il soit possible, certainement à bon droit, de leur accoler l'étiquette du républicanisme, ne forment assurément pas *une* tradition philosophique. Au contraire, ils composent un paysage intellectuel plutôt hétéroclite et leurs conclusions et prescriptions normatives entrent souvent en opposition. Des travaux récents, autant sur l'historiographie républicaine qu'en théorie politique normative, nous donnent cependant les moyens d'établir certaines distinctions théoriques qui permettent de discerner deux principaux courants républicains, du moins en ce qui concerne le républicanisme contemporain⁷. À la suite de Skinner (1998) et Pettit (1997), on peut ainsi différencier un courant de pensée républicain qui serait d'inspiration romaine (néo-romain) d'un courant républicain qui serait plutôt d'inspiration athénienne (néo-athénien). Il n'est pas surprenant que le républicanisme puisse apparaître comme une philosophie collectiviste puisque plusieurs penseurs qui s'identifient eux-mêmes comme républicains ne font pas de la liberté individuelle la valeur centrale de leur philosophie et proposent, plutôt, de penser la société en des termes communautaristes. C'est le cas, entre autres, de Arendt (1958) et de Pocock (2003), mais aussi de Sandel (1996) et de Miller (2000). Ces auteurs proposent une philosophie néo-athénienne

5 On peut penser à John Milton (1953), Algernon Sidney (1996) ou James Harrington (1992). Cf. aussi Skinner (1998).

6 Il faut ici penser, évidemment, aux *Federalist Papers* (Hamilton, Madison, and Jay 2003), mais aussi à des auteurs britanniques comme Richard Price (1991). L'expression « tradition républicaine atlantique » est celle de Pocock (2003). Cf. aussi Pettit (1997, ch. 1-2) et Skinner (1998). Le 18^e siècle a également donné de nombreux auteurs « continentaux » de filiation républicaine : Montesquieu (1979), Rousseau (2012) et Kant (1994, entre autres). On peut aussi noter que dans cette histoire du républicanisme, surtout anglo-saxonne, la France est souvent largement oubliée. Pourtant, comme le soutient de façon assez convaincante Jean-Fabien Spitz (2005), la France, entre les 19^e et 20^e siècles, a connu son moment républicain. Il va sans dire, également, que les idéaux de la Révolution française sont résolument républicains. J'y reviendrai à la § 2.4.

7 On peut aussi noter que la distinction dont je parle ici peut aussi être appliquée à la pensée moderne et pré-moderne (pour, par exemple, établir les points de convergence et de divergence entre les humanistes civiques et leurs successeurs).

en ce sens où ils proposent de faire du concept de vertu civique la valeur par excellence, la finalité humaine ultime, la liberté de l'individu n'étant fonction que de sa participation active à la *polis*, que de l'expression de sa vertu politique. L'accent mis sur la vertu et la participation politique dans « le républicanisme néo-athénien [que Pocock] appelle de ses vœux est [...], à l'instar de certaines formes de théories communautariennes, une mise en cause des intuitions pluralistes et individualistes » qu'on peut « [associer] à la modernité libérale » (Hamel 2013, 134). L'association entre républicanisme et collectivisme s'explique aussi peut-être par le fait que les auteurs modernes républicains les plus connus, Kant et Rousseau, du moins c'est la reconstruction de leur philosophie fameusement proposée par Berlin (2002), se sont attachés à développer une conception de la liberté qui ne correspond à ses « intuitions pluralistes et individualistes » qui accompagnent la modernité libérale. Mais je reviendrai sur cette question à la § 2.3.

Skinner et Pettit, eux, se rangent avec les défenseurs d'un républicanisme néo-romain, un républicanisme qui s'intéresse très certainement à la liberté de la collectivité – comme je le soutiens plus loin –, mais qui fait de la liberté individuelle son idéal normatif⁸. C'est, donc, un républicanisme qui prend au sérieux le fait du pluralisme – c'est-à-dire qu'il considère qu'il faut respecter les conceptions particulières de la vie bonne ou, pour reprendre l'expression rawlsienne, les doctrines compréhensives que les individus peuvent entretenir – et qui veut satisfaire l'intuition, largement partagée, de l'individualisme normatif. La version du républicanisme ici mobilisée, celle principalement de Pettit, a donc (au moins un) un objectif commun avec le libéralisme : combattre le communautarisme ou ce que Pettit nomme le « populisme » (Pettit 1997, 7–8). « [W]hen indeed I describe myself [as a republican] », avance Pettit,

I should mention that the tradition with which [I] identify is not the sort of tradition – ultimately, the populist tradition – that hails the democratic participation of the people

8 Parmi ceux qui défendent un républicanisme néo-romain, on peut certainement compter Viroli (2011) et Nadeau (2013). Il faut toutefois noter que la position de plusieurs auteurs le long de cette ligne de démarcation peut être assez ambiguë. Aussi, bien que je crois qu'on puisse généralement associer Viroli et Skinner, certains indices laissent croire qu'ils flirtent à l'occasion avec une vision néo-athénienne du républicanisme. Sur Skinner et Viroli, cf. Hamel (2007 et 2013). L'ambiguïté est également présente chez Laborde (2008), qui se réclame pourtant d'une perspective similaire à celle de Pettit, et chez Maynor (2003). Je veux aussi noter que Pettit semble être l'auteur républicain néo-romain le plus systématique. Aussi, dans la suite, je m'appuie principalement sur ses travaux, bien que, comme je viens de le mentionner, plusieurs auteurs défendent une vision du politique très proche de la sienne.

as one of the highest forms of good and that often waxes lyrical, in communitarian vein, about the desirability of the close, homogeneous society that popular participation is often taken to presuppose.

De façon similaire, Laborde et Maynor (2008, 16) affirment :

It is true that some republicans have joined in with communitarian critiques of liberalism to denounce the social disintegration and moral anomie to which the right-based liberal society is prone, and have expressed nostalgia for a more morally and socially homogeneous society organized around a unitary common good. However, the dominant interpretation of republicanism – the one which is broadly reflected in this volume – fully endorses the moral individualism and ethical pluralism of modern society [...].

La participation politique, pour la tradition néo-athénienne, est un bien dont la valeur est inhérente. L'expression de la vertu politique, par la participation et l'exercice de nos capacités de délibération, est considérée être, je l'ai mentionné plus haut, la finalité humaine ultime. Les théoriciens néo-romains considèrent également que la participation politique est un bien, mais un bien dont la valeur est fonction de sa participation au maintien des institutions libres de la république. Autrement dit, il s'agit d'un moyen, d'un instrument, et non pas d'une fin.

S'il en est ainsi, c'est que, contrairement aux penseurs néo-athéniens, les auteurs néo-romains ont pour principale préoccupation l'individu et non la communauté. Le bon ou le juste fonctionnement des institutions de la communauté n'est pas désirable en soi, mais il est désirable parce que c'est le seul moyen d'assurer la liberté de l'individu, de s'assurer que l'individu n'est pas sujet à des formes non désirées de domination. Aussi, il m'apparaît impossible de concevoir le républicanisme, du moins dans la version défendue par Pettit et que je reprends ici, comme une philosophie collectiviste.

Il ne s'agissait toutefois dans cette section que de dissiper une ambiguïté et d'affirmer que le projet d'une théorie républicaine réconciliant les droits collectifs et les droits individuels n'a rien d'antithétique. Si cette section ne règle pas la question, j'espère qu'il apparaîtra plus clairement dans la suite, dans la section suivante où est explicité l'idéal de la liberté comme non-domination, mais aussi dans la § 2.3, en quoi – et comment – le républicanisme est une philosophie qui s'attache à protéger, d'abord et avant tout, l'individu.

2.2 L'idéal républicain : la liberté comme non-domination explicitée⁹

La critique du libéralisme que propose le républicanisme, telle que formulée par Pettit, s'articule autour de l'idée que la tradition libérale véhicule une conception erronée de la liberté – ou plutôt *deux* conceptions erronées de la liberté – qui empêche les théoriciens libéraux de voir des types de limitations de la liberté bien réels, mais qui ne correspondent pas à leur définition de ce qui constitue une limitation de la liberté. Le débat contemporain concernant la liberté s'organise, qu'on le veuille ou non¹⁰, autour de la distinction entre liberté positive et liberté négative formulée dans une conférence bien connue d'Isaiah Berlin (2002). La liberté négative serait cette forme de liberté la plus couramment encouragée par les auteurs de la tradition libérale¹¹, et qui répondrait à la question «de quoi suis-je le maître?» (Spitz 1995, 84). Le degré de liberté d'un individu se mesurerait ainsi à l'étendue de sa sphère d'activité libre d'interférences. En somme, la liberté fait défaut à un individu, dans ce sens négatif, à partir du moment où d'autres individus interfèrent ou empêchent le premier individu de faire ce qu'il désire (Berlin 2002, 169)¹². La liberté négative n'implique rien de plus :

Everything is what it is : liberty is liberty, not equality or fairness or justice or culture, or human happiness or a quiet conscience. [A]nd it is a confusion of values to say that although my “liberal”, individual freedom may go by the board, some other kind of freedom – “social” or “economic” – is increased. (Berlin 2002, 172)

La liberté positive, par opposition, s'intéresse d'abord et avant tout à savoir «qui est le maître : nous-mêmes ou autrui?» (Spitz 1995, 84). Ainsi, une personne est libre, en ce sens, si elle agit ou vit en *accord* avec sa volonté, si elle est motivée par sa propre raison (Friedman 2008, 247). Cette conception de la liberté met donc l'accent sur l'importance de l'*autonomie* – au sens kantien, par opposition à ce qui est *hétéronome*, imposée de l'extérieur ou au sens de Rousseau. C'est pourquoi Berlin affirme que celui ou celle qui veut être libre, au sens positif, «wish to be somebody, not nobody; a doer – deciding, not being decided for, self-directed and not acted upon by external nature or by other men as if [she] were a thing, an animal, or a

9 Une part importante de cette section est reprise de Litalien (2013).

10 Jean-Fabien Spitz (1995, 83) parle d'un «enfermement dans le paradigme» défini par Berlin.

11 Il est intéressant de noter, comme le fait Pettit (1997, 17–19), que la présentation des deux types de liberté par Berlin, qui les pose comme des valeurs absolument irréconciliables, a pour but de soutenir une position morale particulière, le pluralisme, et de défendre la version négative de la liberté en montrant que la version positive ne peut conduire qu'à rejeter le pluralisme à la faveur d'une conception particulière du bien. Cf. aussi Spitz (1995, 83–84; particulièrement la n. 2).

12 Cf. aussi Friedman (2008, 247).

slave incapable of playing a human role» (Berlin 2002, 178). Pour le dire autrement, et de façon franchement concise, « [r]ather than connecting liberty with opportunities for action – as in the neo-roman as well as in the liberal analysis – the “positive” view connects liberty with the performance of actions of a determinate type » (Skinner 1998, 114, n. 22).

Pour Pettit¹³, la dichotomie ainsi créée par Berlin oblitère «the philosophical validity and historical reality of a third, radically different way of understanding freedom and the institutional requirements of freedom» (Pettit 1997, 19). La distinction entre liberté positive et liberté négative cache donc la possibilité de concevoir deux types de liberté négative : alors que celle de Berlin se caractérise par l'*absence* d'interférence, il est possible d'en penser une autre version qui se caractérise par l'*absence* de domination. La liberté comme non-domination, bien qu'elle soit *négative* en ce qu'elle se caractérise par l'*absence* d'un élément brimant la liberté (l'interférence étant remplacée par la domination), partage tout de même un élément commun avec ce que Berlin nomme liberté positive : «the focus on mastery, not interference» (Pettit 1997, 22)¹⁴. Si Pettit rejette, sensiblement pour les mêmes raisons que Berlin, l'intérêt de la liberté positive – elle tend à effacer la personne humaine au profit d'un bien qui la dépasserait ou qui serait plus proche de ce qu'elle est authentiquement (Berlin 2002, 181; Pettit 1997, 27) –, il rejette aussi la liberté négative de Berlin comme idéal à poursuivre : elle laisse dans l'ombre un ensemble de situations où une personne, bien qu'elle ne rencontre pas d'interférence, n'est pas libre parce qu'un autre parti *peut* interférer de façon *arbitraire* avec sa volonté, c'est-à-dire qu'un autre parti la domine¹⁵.

Pour illustrer ce propos, l'exemple le plus fréquemment utilisé par Pettit, mais aussi par les autres républicains faisant de la liberté comme non-domination l'idéal à poursuivre, parce qu'il est directement issu de la tradition juridique romaine, est celui de la relation entre le maître et l'esclave¹⁶. Cette relation est très clairement une relation de domination : l'esclave est toujours – et dans le droit romain il s'agit d'une question de *statut* légal – sous le *dominium* du maître. Il est, autrement dit, à la merci de sa volonté. Mais le droit romain nous en apprend plus sur le statut de l'esclave, à savoir que l'esclavage est l'antonyme de la liberté :

13 Les opposants à la distinction de Berlin sont, il faut le noter, nombreux. Cf. à ce sujet (Spitz 1995, 97–121).

14 Le terme *mastery*, dans cette utilisation, me semble assez difficile à traduire.

15 Sur Berlin, cf. aussi Skinner (1998, 116) qui affirme que le type de liberté qu'il promeut est une reprise de la forme de liberté défendue par les monarchistes anglais du 17^e siècle, tels que Hobbes et Filmer.

16 Sur l'esclavage et son rapport à la liberté ainsi que sur ce thème dans la littérature républicaine, cf. Pettit (1997, 31–35) Skinner (1998, 38–46 et 84–93).

The concept of slavery is initially discussed in the *Digest* [of Roman law] under the rubric *De statu hominis*, where we are told that the most fundamental distinction within the law of persons is between those who are free and those who are slaves. The concept of liberty is always defined in the *Digest* by contrast with the condition of slavery [...] (Skinner 1998, 39)

Ici ressort une facette importante de la liberté comme non-domination : alors que la liberté comme non-interférence s'intéresse à éliminer les situations d'interférence – quelles qu'elles soient –, la liberté comme non-domination s'intéresse à éliminer les situations où il existe la possibilité, pour un parti, d'interférer *de façon arbitraire* avec une autre personne (ou, j'en traiterai plus loin, d'un groupe). L'interférence *arbitraire* est ici définie comme une interférence qui ne prend pas en compte les intérêts et les opinions avouables, exprimés ou non, de la personne qui subit l'interférence¹⁷. À cet égard, la relation maître-esclave qu'on retrouve dans le droit romain est donc paradigmatique, puisque l'esclave est, *en fonction de son statut*, constamment sous le coup de l'*arbitrium* de son maître. La libération – l'affranchissement – passe donc par un changement de statut dans lequel celui qui était esclave se libère du *dominium* qui pesait sur lui. En somme, nous dit (Skinner 1998, 41), « [t]he essence of what it means to be a slave, and hence to lack personal liberty, is thus to be *in potestate*, within the power of someone else ».

En plus de cet exemple paradigmatique de la relation maître-esclave, Pettit – pour montrer que ce type de relation de domination est à trouver non pas seulement dans des situations où le *dominium* de certains est organisé par la loi, mais aussi dans de nombreuses situations courantes, dans le monde contemporain, où, si la loi ne se prononce pas, la domination persistera – invoque souvent l'exemple de la relation entre une femme mariée et son époux¹⁸ : s'il n'existe pas de protections adéquates – légales, culturelles, etc. – pour empêcher que les maris abusent (physiquement ou non) de leur épouse, le mariage implique une situation de domination qui limite gravement la liberté de la personne dominée. La domination est encore plus évidente dans les cas où le contrat marital autorise explicitement le mari à abuser de *sa femme*, conférant à cette dernière un statut légal inférieur à celui de l'homme (comme c'est le cas avec l'exemple du maître et de l'esclave). Pettit veut montrer que même dans les cas où la loi assurerait un statut juridique égal aux deux contractants, sans

17 Cf. Pettit (1997, 55).

18 Cf., par exemple, Pettit (1997, 123).

les protections institutionnelles adéquates, sans l'assurance des *conditions de possibilité* de la liberté des personnes impliquées, le risque qu'il existe une situation de domination est toujours présent. Dans cette perspective hypothétique, qu'une femme soit effectivement ou non la victime d'abus de la part de son mari n'importe pas pour déterminer si la liberté d'un des partis est réduite ou brimée : l'absence de protections institutionnelles pour enrayer la possibilité que la femme soit victime d'abus suffit à créer une situation de domination, parce que l'autre parti *peut* interférer de façon *arbitraire* avec sa volonté.

Il est ainsi facile de saisir que la perspective de Pettit implique davantage, quant à la défense de la liberté (égale) pour tous, que la conception de la liberté comme non-interférence que propose Berlin et, avec lui, une partie importante de la tradition libérale. Pour reprendre les mots de Shklar, le problème est que Berlin sépare, analytiquement, le *concept* de la liberté des *conditions* de celle-ci : «Berlin's negative liberty of "not being forced" and its later version of "open doors" is kept conceptually pure and separate from "the conditions of liberty," that is, the social and political institutions that make personal freedom possible.» (Shklar 1989, 28)¹⁹ La liberté comme non-domination que préconise Pettit pourrait donc être comprise comme l'idée de la liberté négative de laquelle on n'aurait pas séparé ses conditions de possibilité. Dans l'exemple du mariage, la liberté individuelle de la femme dépend de l'existence de protections institutionnelles (conditions de possibilité) contre les abus de son mari. La liberté comme non-interférence de Pettit implique donc davantage que la simple absence d'interférence arbitraire : elle implique l'existence de mécanismes limitant les possibilités mêmes d'interférence arbitraire.

Ces deux exemples montrent clairement que se concentrer sur l'interférence mène à oblitérer le fait qu'il existe des situations, et des situations courantes, où il n'y a pas d'interférence, mais pour lesquelles il y a un sens à parler de perte de liberté. Mais qu'en est-il du rapport entre domination et interférence? Cela signifie-t-il que les républicains ne considèrent pas l'interférence comme un mal à éviter? Si, pour Pettit (2002, 342), «for republicans freedom means nondomination, period», on peut remarquer que l'interférence n'en constitue pas moins une « offense secondaire à la liberté »²⁰. Faire cette distinction entre deux

19 Il faut tout de même noter que la perspective de Shklar va dans un sens tout à fait opposé au projet de Pettit. Elle a pourtant raison de noter cette *erreur* de Berlin.

20 Il s'oppose en cela à Skinner (1998) – cf. Pettit (2002) – qui affirme plutôt que la tradition républicaine identifie la domination *et* l'interférence comme les antonymes de la liberté.

degrés d'offense contre la liberté permet de penser des situations où il y a interférence, mais où on ne peut pas vraiment dire que l'individu avec qui on interfère n'est pas libre (Pettit 2002, 342). Ainsi, ce qu'il faut comprendre, c'est que le républicanisme permet de reconnaître non pas seulement que la liberté peut être perdue sans qu'il y ait d'interférence actuelle, mais aussi qu'il peut y avoir des situations où il y a interférence sans pour autant que cela signifie une perte de liberté de la part de la personne avec qui on interfère :

In particular, interference occurs without any loss of liberty when the interference is not arbitrary and does not represent a form of domination : when it is controlled by the interests and opinions of those affected, being required to serve those interests in a way that conforms with those opinions. (Pettit 1997, 35)

Trois aspects de la domination la rendent indésirable ou, plus exactement, nous la font considérer comme un mal (Pettit 2002) : (1) elle impose une restriction quant aux choix que la personne dominée peut accomplir; (2) elle occasionne, pour la personne dominée, une situation d'incertitude particulière; (3) et elle introduit, dans la relation entre le dominant et le dominé, une asymétrie de statut²¹. En comparaison, ce qui peut nous faire considérer l'interférence-sans-domination comme un mal n'est *seulement* qu'elle restreint la possibilité de choix de la personne avec qui on interfère (Pettit 2002, 351). Pourtant, la nature également a cet effet restrictif sur l'étendue des choix possibles – je ne peux, malheureusement, voler – et personne ne songerait à dire, du moins dans le sens politique et civil qui nous intéresse ici, que la nature limite notre liberté²². Ainsi, l'interférence-sans-domination conditionne certainement

21 Cette troisième caractéristique apparaît clairement dans les exemples développés plus haut, ceux de la relation maître-esclave et de la relation maritale. On peut aussi penser, parmi tant d'autres, à la relation employeur-employé ou à la relation enseignant-étudiant. Les caractéristiques (1) et (2), qui sont interreliées, nécessitent cependant un mot d'explication : la soumission d'une personne au pouvoir d'une autre implique la restriction des choix disponibles à la personne dominée dans la mesure où les choix qu'elle devra faire, si elle veut éviter l'interférence effective de la personne dominante, devront se plier aux attentes, perçues ou réelles, de la personne dominante. Cette volonté de « plaire » à la personne dominante se double ainsi d'une incertitude quant à la réaction de celle-ci face aux choix de celle qui est en son pouvoir. La possibilité de l'arbitraire de cette réaction ne peut que laisser la personne dominée avec un constant sentiment d'insécurité.

22 Comme le souligne Gurpreet Rattan (2001, 114), l'un des avantages certains de la façon de Pettit de concevoir la liberté sur l'idée que la liberté doit se définir par l'absence d'interférence est de définir la liberté comme quelque chose qui s'inscrit immédiatement – c'est-à-dire, véritablement, sans médiation – dans le politique. Autrement dit, la pureté conceptuelle de la définition de Berlin la rend difficile à insérer dans une théorie politique, alors que, d'emblée, Pettit inscrit sa définition dans une conception politique : « This sort of discussion about Berlin and negative liberty shows that it is one thing to endorse a conception of freedom, but quite another to embed that conception in a political theory. Now, Pettit's republicanism, simply put, consists of two main ideas: a conception of liberty, and an embedding of that conception of liberty in a form of political theory. »

la liberté de l'individu - « it will reduce the range or ease with which people enjoy undominated choice » –, mais sa liberté ne s'en trouve pas pour autant *compromise* (Pettit 2002, 342).

C'est cette modalité de la liberté républicaine, à savoir que l'interférence-sans-domination ne constitue pas, à proprement parler, une perte de liberté²³, qui a permis à la tradition républicaine de penser le rapport entre la liberté des individus et l'interférence nécessaire de l'État de façon cohérente. Alors que les tenants de la liberté comme non-interférence doivent mobiliser un ensemble de valeurs ou de concepts extérieurs à leur conception de la liberté pour justifier l'action et le rôle de l'État – la justice sociale, l'égalité, etc. –, la conception républicaine de la liberté comme non-domination porte déjà la justification de l'interférence des pouvoirs publics. Pour (Pettit 1997, 35), « the interference-without-domination motif comes out in the republican emphasis on the fact that while the properly constituted law [...] represents a form of interference, it does not compromise people's liberty; it constitutes a non-mastering interferer ». Il faut donc voir que contrairement à ce que présuppose la liberté comme non-interférence, la liberté comme non-domination ne tend pas à isoler les individus les uns des autres, mais favorise leur coopération en montrant que les institutions (politiques) sont des conditions nécessaires de la liberté.

L'intervention de l'État est donc, au nom de la liberté comme non-domination, indispensable. Si, quand on parle de liberté, c'est à la liberté comme non-domination qu'on fait référence, il est possible de concevoir une *interférence* légitime de l'État dans la sphère «privée» si l'intervention en question vise, par ailleurs, à réduire ou à prévenir les situations de domination et si elle suit les intérêts et les opinions de ceux avec qui elle interfère. Certes, les mécanismes institutionnels garantissant la disparition de la domination impliquent une perte de liberté comme non-interférence. L'État peut, par exemple, ne pas reconnaître le droit de tester ou imposer fortement les salaires importants pour financer des politiques de

23 Pettit (1997, 76) fait cependant la distinction entre le statut créé par les deux situations domination-avec-interférence et domination-sans-interférence et le statut créé par la situation interférence-sans-domination en référant à la liberté : dans le premier cas, une personne est qualifiée *unfree*, alors que dans le second, une personne est *non-free*. Cette distinction est difficile à traduire en français et je ne m'y risquerai donc pas. Je veux cependant noter que cette distinction est intéressante parce qu'on voit très bien que *unfreedom* est l'antonyme parfait de *freedom* – en ce qu'il en est l'exact opposé – alors que *non-freedom* désigne un état qui n'est pas celui de la parfaite liberté, mais qui n'est pas non plus son contraire. Cette distinction rappelle également le fait que pour les républicains, la situation où il n'y a ni interférence ni domination est, parmi les quatre situations ici énumérées, celle qui serait classée au premier rang sur une échelle de désirabilité. Cf. sur ce point Pettit (2002).

redistribution des revenus, ce qui est source d'interférence, mais cette interférence est *légitime* tant qu'elle vise à éradiquer des situations de domination et qu'elle n'est pas, elle-même, source de domination. Aussi, si la liberté comme non-domination justifie l'interférence de l'État pour mettre fin à la domination entre agents privés, que ceux-ci soient collectifs ou individuels, elle ne justifie en aucun cas la domination de l'État sur les agents privés. Comme le rappelle Skinner (1998, 69–70), c'est même précisément à cette domination que les auteurs néo-romains modernes, dans le contexte révolutionnaire anglais du 17^e siècle, se sont d'abord attaqués :

The thesis on which the neo-roman writers chiefly insist, however, is that it is never necessary to suffer this kind of overt coercion in order to forfeit your civil liberty. You will also be rendered unfree if you merely fall into a condition of political subjection or dependence, thereby leaving yourself open to the danger of being forcibly or coercively deprived by your government of your life, liberty or estates. This is to say that, if you live under any form of government that allows for the exercise of prerogative or discretionary powers outside the law, you will already be living as a slave. Your rulers may choose not to exercise these powers, or may exercise them only with the tenderest regard for your individual liberties. So you may in practice continue to enjoy the full range of your civil rights. The very fact, however, that your rulers possess such arbitrary powers means that the continued enjoyment of your civil liberty remains at all times dependent on their goodwill. But this is to say that you remain subject or liable to having your rights of action curtailed or withdrawn at any time. And this, as they have already explained, is equivalent to living in a condition of servitude.

En somme, donc, concevoir la liberté comme non-domination permet de penser la nécessité du rôle de l'État pour assurer à tous les citoyens un statut égal de non-domination. Mais cela n'implique pas seulement la suppression des situations de domination privée comme celle de l'esclave ou celle de la relation maritale; cela implique l'absence de domination sur les citoyens privés de la part de l'État et de ses agents.

Avant de passer à la prochaine section, deux commentaires conclusifs me semblent s'imposer. D'abord, cette exposition détaillée de l'idéal de la liberté comme non-domination sert à étayer les propos, trop brefs, de la section précédente. J'espère qu'il est clair, à ce point, que ce qui intéresse d'abord et avant tout le républicanisme que je défends n'est pas la communauté, mais bien l'individu. C'est la liberté individuelle, entendue comme non-domination, que le républicanisme vise à maximiser et non pas le bien commun. Comme je le soutiendrai plus loin (§ 2.4), l'idéal de la liberté comme non-domination est un idéal

communautaire et, d'une certaine manière, sa maximisation est un bien commun. Cependant, le bien commun n'est pas ici envisagé comme la fin, mais bien comme un moyen de la liberté individuelle. En ce sens, le républicanisme souscrit certainement à l'individualisme normatif bien qu'il ne puisse certainement pas être taxé d'individualisme atomiste, ontologique ou « possessif ».

Finalement, je dois dire que si certains développements de cette section peuvent sembler trop longs ou superflus, c'est que j'ai voulu m'assurer que les différentes facettes de la liberté comme non-domination, et ce qui la distingue de la liberté comme non-interférence, soient adéquatement exposées avant de pouvoir montrer en quoi elles peuvent soutenir une théorie des droits (individuels) et une théorie des droits collectifs. Cependant, cela ne signifie pas que ces développements soient effectivement superflus. Les trois principaux points que j'ai voulu faire ressortir – à savoir le fait que l'antonyme de la liberté n'est pas l'interférence, mais bien la domination, l'idée suivant laquelle l'interférence-sans-domination n'est pas un mal en soit et l'idée qui en découle stipulant que l'intervention (l'interférence) de l'autorité publique est nécessaire pour la garantie de la liberté individuelle – me seront utiles (§ 2.4) pour montrer pourquoi l'idéal de la liberté comme non-domination permet de justifier des droits collectifs, mais aussi comment de tels droits peuvent être compatibles avec les droits collectifs républicains. Pour le dire brièvement, c'est trois aspects de la liberté comme non-domination permettent de comprendre que la situation des peuples et de leurs membres, à moins de leur reconnaître certains droits collectifs, est une situation de domination qui nie leur liberté, mais aussi que les droits collectifs que le républicanisme justifie n'entrent pas en conflit avec les droits individuels parce que les pouvoirs qu'ils octroient aux peuples en tant que communautés, bien qu'ils puissent impliquer l'interférence de la communauté avec l'individu, sont nécessaires à la garantie de la liberté comme non-domination de l'individu. Et, comme je le soutiendrai dans la section suivante, la liberté comme non-domination est l'objet du droit individuel fondamental qui devrait être promu par le républicanisme.

2.3 Républicanisme et droits

Avant d'aller plus loin, je dois m'attarder sur le rapport entre le républicanisme et la notion de droits. Si mon objectif est de penser, à l'aide du républicanisme, un rapprochement entre les *droits* collectifs et les *droits* individuels, il serait fort utile que mon cadre théorique

puisse accommoder le (ou s'accommoder du) langage des *droits*. Or, le républicanisme est souvent vu, et plusieurs de ses défenseurs adhèrent à cette conception, comme hostile au langage des droits. Pettit lui-même, dans *Republicanism* (1997), n'utilise pas le langage des droits, sinon de façon accessoire. Il semble donc opportun de comprendre les raisons de cette omission ou, dans certains cas, de ce rejet du langage des droits et de voir si le républicanisme a de bonnes raisons de l'ignorer.

Même si les républicains contemporains endossent pleinement l'individualisme moral et le pluralisme éthique de la société moderne, pour reprendre les termes de Laborde et Maynor cités plus haut, ce ne semble être qu'à reculons qu'ils reconnaissent l'existence et l'importance des droits individuels²⁴. Ainsi, poursuivent Laborde et Maynor (2008, 16), « republicans are skeptical of accounts of rights that totally abstract from the political conditions of their formulation, realization, and protection », une conception des droits qui peut évidemment être retrouvée dans la tradition libérale. Dans cette perspective, les droits peuvent être reconnus par le républicanisme, et ont même une valeur comme instrument – symbolique, rhétorique ou pragmatique –, pour promouvoir l'idéal républicain de non-domination. Mais ils ne pourraient pas être conçus, comme dans la tradition libérale, comme des *contraintes* absolues à l'action politique et à la délibération publique.

À la suite de Christopher Hamel (2007 et 2013), je crois qu'une première raison expliquant ce scepticisme face aux droits individuels – ou, du moins, face à l'aspect absolument contraignant des droits individuels – est à trouver dans l'influence exercée sur le républicanisme par l'œuvre de Pocock, c'est-à-dire par la version néo-athénienne du républicanisme. Pocock soutient en effet que le concept de vertu civique est incompatible avec le langage des droits, parce que la vertu civique et les droits juridiques appartiennent à des paradigmes idéologiques qui entrent en conflit²⁵. Le problème avec la thèse de Pocock, comme le montre (Hamel 2007, 500), est qu'elle procède de deux réductions conceptuelles qui ne sont pas cohérentes avec la version du républicanisme respectueuse du pluralisme et de l'individualisme normatif que la plupart des auteurs républicains contemporains veulent défendre. Si Pocock est en mesure de mettre de l'avant une incompatibilité entre la vertu

24 C'est ce qui semble être impliqué quand, après avoir dit que le républicanisme « *fully endorses the moral individualism and the ethical pluralism* », Laborde et Maynor (2008, 16) ajoutent qu'il « *does not deny the existence and importance of individual rights* ».

25 Cf. Pocock (1986 et 2003).

républicaine et le langage des droits, c'est en premier parce qu'il « dissou[t] le concept républicain de liberté dans celui de vertu civique », qu'il identifie la liberté de l'individu à « l'exercice de ses capacités de délibération » et, donc, à sa participation politique. On peut déjà noter que, comme je l'ai mentionné dans la section précédente, c'est ce que rejettent des auteurs comme Pettit et Skinner qui voient dans cette façon de concevoir la spécificité du républicanisme une pensée néo-athénienne plutôt que, comme ce qu'ils mettent de l'avant, une pensée néo-romaine. La seconde raison qui permet à Pocock de rendre plausible l'incompatibilité qu'il défend est sa reconstruction du sens des droits. Suivant sa vision des choses, inspirée, pourrait-on dire, par une caricature du libéralisme classique, « quand un individu se perçoit comme un être doté de droits que le pouvoir politique doit protéger, l'accomplissement de ses devoirs civiques lui apparaît nécessairement comme contraire aux exigences de sa liberté ». Il apparaît clairement qu'avec une telle définition de la liberté républicaine et une telle définition de la fonction (ou de la nature) des droits, vertu et droits ne peuvent qu'être conçus comme incompatibles. Mais la version du républicanisme que je veux soutenir, à la suite de Pettit, rejette la réduction opérée par Pocock de la liberté à la vertu civique²⁶.

Si, donc, la thèse de Pocock est à rejeter, les républicains contemporains ont-ils de bonnes raisons de continuer à ne pas accepter le langage et la force des droits? Outre cette ligne argumentative développée par Pocock et reprise, malgré leur attachement à un républicanisme néo-romain, par de nombreux auteurs républicains contemporains, Hamel (2013) identifie deux principaux arguments pour minimiser la force des droits²⁷ : l'un critique l'abstraction des droits – comme le soutiennent Laborde et Maynor dans l'article cité plus haut –, l'autre argument stipule qu'un droit acceptable ne peut être que le résultat d'une délibération. Il faut, me semble-t-il, brièvement dire un mot de chacun de ces arguments. Hamel est trop sévère dans sa conclusion concernant l'argument de l'abstraction quand il affirme que

26 Aussi, et je le note en passant bien que cela n'ait qu'un rapport indirect avec la thèse que je veux soutenir, Hamel (2007) démontre de façon assez convaincante que la thèse historiographique de Pocock concernant l'incompatibilité de la vertu et des droits n'est pas confirmée par la littérature que Pocock mobilise, entre autres par James Harrington dont Pocock fait le porte-étendard de sa version du républicanisme à l'époque moderne.

27 On peut noter que ces deux arguments fondent, plus précisément, un rejet du *jusnaturalisme*, bien que la plupart des auteurs reconnaissent l'importance *institutionnelle* des droits. Ce qui est rejeté, donc, c'est la thèse selon laquelle il y aurait quelque chose comme des droits pré-politiques, des droits qui ne dépendent pas des institutions, mais que les institutions sociales devraient assurer.

Pour être recevable, l'argument de l'abstraction aurait [...] besoin d'être adossé à une critique précise des effets dommageables nécessairement engendrés par le langage des droits naturels, tant pour la compréhension des questions pertinentes que pour la détermination d'une action politique. Mais aucun des théoriciens mentionnés ne développe cette critique [...] (Hamel 2013, 136)

On peut certainement être d'accord que les auteurs libéraux ne justifient pas adéquatement le rejet unilatéral du langage des droits naturels, mais cela ne veut pas dire pour autant que la critique de l'abstraction n'est pas, du moins en partie, fondée. Il me semble aussi qu'une explication des effets dommageables des droits (naturels) a été entreprise dans différents champs de la littérature en philosophie politique, dans la littérature féministe²⁸, par exemple, qui critique également l'abstraction du langage des droits qui a eu tendance, historiquement, à favoriser certaines classes d'individus (les hommes blancs et riches, notamment). Cela dit, il n'est pas clair que ce genre de critiques, que Pettit reprend d'ailleurs à son compte, s'attaque directement au langage des droits; on peut plutôt penser que ce qui est ici rejeté est un ensemble particulier de droits et que le républicanisme, en s'appropriant ce langage, pourrait en corriger les errements.

Le second argument pour rejeter le langage des droits s'appuie sur l'idée selon laquelle les droits ne sont acceptables que s'ils sont le fruit de la délibération publique. C'est la thèse défendue par Richard Bellamy (1993), Iseult Honohan (2009), Duncan Ivison (2010) et, surtout, Cass Sunstein (1988). Pour ce dernier,

Republicans do of course believe in rights, understood as the outcome of a well-functioning deliberative process; hence republicans enthusiastically endorse the use of constitutionalism as a check on popular majorities. But republicans are skeptical of approaches to politics and constitutionalism that rely on rights that are said to antedate political deliberation. (Sunstein 1988, 1579–1580)

Comme le note Hamel (2013, 143–144), qui se fonde aussi ici sur Laborde et Maynor (2008, 16–17), cette perspective s'appuie sur une adhésion à un mode de pensée conséquentialiste qui refuse la conception déontologique des droits individuels qui en ferait des contraintes à respecter et auxquelles devrait se plier la délibération publique²⁹. La critique de Hamel (2013,

28 Pensons, entre autres aux travaux de Carol Pateman (1988) ou de Iris Marion Young (1989 et 1990).

29 On peut ici noter que tous les républicains n'adhèrent pas à une méthode conséquentialiste. C'est d'ailleurs le cas de Maynor lui-même. Cependant, ce qu'on pourrait dire, plus modestement, est qu'il existe, dans la pensée républicaine, une forme de méfiance générale à l'égard d'une conception du droit qui établirait sa

144–145) se résume ainsi : « cette conception conséquentialiste des droits [...] réduit à néant l'idée même de droits », puisque « penser les droits comme de simples effets de la délibération, c'est remettre en cause un trait définitionnel de ce qu'est un droit : à savoir son statut de *contrainte* imposée à l'action d'autrui, qu'il s'agisse d'un individu particulier, d'un groupe, d'un agent de l'État ou d'une assemblée législative ». Pourtant, poursuit Hamel, « [s]i un droit est bien indissociable d'une authentique protection, alors sa robustesse tient précisément dans son indépendance à l'égard de la délibération ». Cet argument est développé par Pettit lui-même dans sa première formulation de sa philosophie politique républicaine³⁰. Pourtant, une véritable prise en compte des droits, c'est-à-dire avec leur caractéristique « essentielle » d'être contraignants, semble n'être présente chez aucun auteur républicain contemporain³¹, ni même chez Pettit qui a lui-même formulé cet argument.

Mais cela signifie-t-il que les républicains, et Pettit en particulier, doivent endosser la version libérale et jusnaturaliste des droits? Je crois que oui, mais dans une forme plutôt minimale. Pettit, d'ailleurs, a lui-même jeté les bases d'une telle compréhension des droits³² en affirmant que le conséquentialisme peut et même devrait prendre les droits au sérieux. Je crois, comme (Hamel 2012) que ces travaux antérieurs de Pettit « l'obligerait », par souci de cohérence, à développer une théorie républicaine qui intègre les droits. Cependant, je ne suis pas tout à fait convaincu par les implications de l'analyse de Hamel concernant le rapport entre les droits et l'idéal républicain de liberté comme non-domination. Il affirme que le projet de Pettit – dans *Republicanism* – devrait prendre les droits au sérieux « parce qu'il conçoit l'idéal à promouvoir – la liberté – par la non-domination (laquelle était précisément le *bienfait indissociable* de la jouissance d'un droit) » (Hamel 2012, 9). Or, il me semble qu'est ici inversé le rapport qui devrait exister entre droit et non-domination dans une perspective républicaine : la non-domination ne devrait pas justifier les droits seulement parce qu'elle en est un *bienfait indissociable*, mais plutôt parce que les droits que devraient prendre au sérieux les tenants du républicanisme sont, justement, des droits à la non-domination. C'est ce qu'implique Pettit quand, dans l'introduction de *Republicanism*, il affirme que l'avantage du républicanisme qui tient la liberté comme non-domination pour idéal est de répondre aux intuitions morales de

primauté absolue et qui l'établirait à l'extérieur du politique.

30 Cf. Pettit (1989).

31 L'exception qui confirme la règle est peut-être, comme le note Hamel (2012, 2, n. 7), Richard Dagger (1997).

32 Cf. l'article déjà cité Pettit (1989), mais aussi, entre autres, Pettit (1988).

ceux qui, comme le rappelle Hamel, « met[tent] en avant “les droits universels des personnes [...] ainsi que l'exigence s'imposant aux institutions politiques de respecter et de favoriser la jouissance de ces droits” » (Hamel 2012, 3)³³ : ceux-là seront satisfaits par le républicanisme parce qu'il est possible de justifier les droits à partir de la non-domination.

On peut pourtant aller plus loin : dans la perspective républicaine, le seul véritable droit qui doive être reconnu – et, au final, qui doive être respecté de façon absolue – est le droit à la non-domination. Les autres droits ne seraient, en ce sens, que des droits dérivés, ne seraient que des applications particulières du droit fondamental à la non-domination. C'est l'approche des droits que défend, par exemple, mais dans la perspective de l'autonomie plutôt que de la non-domination, Richard Dagger (1985) qui soutient aussi l'idée que les droits les plus dérivés et les plus particuliers ne sont pas *absolument* contraignants pour la délibération publique, puisque les circonstances ou le contexte appelant un droit particulier peuvent changer. Mais il n'en demeure pas moins que la délibération ou l'action publique reste contrainte absolument par un droit fondamental et que seule son expression particulière peut changer, évoluer, être le fruit de la délibération publique. Il me semble que cette façon d'envisager les droits peut être admise et, même, devrait être celle admise par une théorie politique républicaine et conséquentialiste³⁴. D'ailleurs, ce me semble être ce que démontre Pettit avec l'idée « que ce qui est vrai de la paix », à savoir qu'un pacifiste conséquentialiste pourrait accepter la guerre s'il conçoit qu'il s'agit du meilleur moyen de maximiser son objectif moral qu'est la paix, « ne saurait l'être de la liberté : si le conséquentialiste est *tenu* de faire la guerre s'il est convaincu que tel est le moyen de promouvoir le mieux la paix, il ne peut sacrifier ponctuellement la non-domination en violant les droits au nom de sa maximisation globale » (Hamel 2012, 10). Autrement dit, il semblerait que pour Pettit lui-même, la liberté individuelle est le seul objet de droit qui ne puisse être remis en cause et qui devrait structurer absolument la délibération publique. La non-domination pourrait ainsi être appréhendé comme l'objet du droit fondamental ou comme l'objet du seul véritable droit.

33 Hamel cite ici, dans une traduction de son cru, Pettit (1997, 1).

34 Il faut noter que l'approche de Dagger lui-même n'est pas conséquentialiste. Il n'en demeure pas moins qu'il ouvre la porte à une telle interprétation en soutenant que certains droits dérivés instanciant le droit fondamental (à l'autonomie ou, dans le cas de mon approche, à la non-domination) ne sont pas à comprendre comme des contraintes absolues, mais doivent être promus ou non, abrogés ou non, modifiés ou non en fonction des circonstances. Je dois tout de même reconnaître que Dagger rejeterait probablement mon interprétation de son approche et, surtout, l'application de la méthode conséquentialiste qui utiliserait les droits (dérivés) comme des moyens de la maximisation de la non-domination.

Il y a aussi une autre raison qui justifie le fait que Pettit, dans *Republicanism*, laisse de côté le langage des droits et que Hamel me semble passer sous silence et même ignorer quand il affirme que « le caractère acceptable du conséquentialisme *dépendait*, dans les articles précédents, du respect strict des droits individuels » et que « [n]e pas rappeler ce point à ce moment [dans *Republicanism*] précis de la justification du choix conséquentialiste est donc problématique » (Hamel 2012, 10). C'est qu'il existe des droits individuels généralement reconnus qu'un républicain voudrait pouvoir rejeter ou, disons, ne pas respecter de façon absolue – ce qui, il faut le reconnaître, leur retirerait leur statut de droit à proprement parler. On peut penser, par exemple – et ce n'est qu'un exemple, dont Pettit ne traite pas sous cet angle –, au droit individuel, très ordinairement admis dans les sociétés libérales occidentales, à la propriété privée : il apparaît évident que, de façon générale, le respect de la propriété privée et du « droit » individuel à la propriété privée est une intuition morale qui se défend. Cependant, l'interférence de l'État dans la jouissance par les individus de leur « fortune » privée est nécessaire pour maximiser la non-domination et, jusqu'à un certain point, ne crée pas de situation de domination de l'État sur les citoyens, puisqu'elle *track* les intérêts avouables des citoyens. Il n'en demeure pas moins que le droit à la propriété privée n'est pas ici absolument respecté.

Le nœud du problème semble peut-être également être dans cette distinction entre non-interférence et non-domination : la plupart des droits individuels généralement reconnus sont des droits à la non-interférence. Or, il me semble que dans une perspective républicaine, les seuls droits qui doivent être absolument respectés sont le droit à la non-domination et ceux qui en découlent. Dans l'exemple donné plus haut, il est clair que le droit à la propriété privée n'est pas, en termes absolus, respecté, mais ce n'est que parce que le respect du droit à la non-domination commande ici une interférence de la part de l'État. C'est donc cohérent avec la perspective que j'ai esquissée, en m'appuyant sur Dagger, au paragraphe précédent. Encore ici, j'irai plus loin : le problème est que le respect absolu de certains droits généralement reconnus peut créer des situations de domination ou peut induire un conflit entre différents droits. Ce n'est toutefois rien de nouveau sous le soleil : la grande majorité des libéraux admettent que certains « droits », pour cette raison, ne sont pas absolument contraignants. Le droit à la propriété privée est un exemple, mais on peut aussi penser à la liberté d'expression qui, dans la plupart des démocraties occidentales, n'est pas respecté de façon absolue et est limité par

d'autres droits qui assurent une protection contre, par exemple, la diffamation ou les propos haineux. L'avantage du républicanisme est ici d'éviter la tension théorique provoquée par de tels conflits entre les droits.

Cela étant dit, on pourrait tout de même croire que, malgré lui, Pettit semble souscrire à une forme minimale de jusnaturalisme en justifiant l'idéal de non-domination « sur la thèse implicite selon laquelle les individus possèdent, en tant qu'êtres humains, le droit moral de ne pas être dominés » (Hamel 2012, 15). Pourtant, comme le note Hamel, ce n'est pas là où Pettit veut amener le républicanisme puisqu'il veut en faire une thèse strictement *politique* à l'instar de Rawls avec le libéralisme. Il me semble cependant que le nœud de cette question tient à la *méthode* et non pas, véritablement, comme le suggère Hamel, à l'*anthropologie* qui serait développée par Pettit. Si, en somme, Pettit se distingue de la théorie du droit naturel, c'est parce que leur méthode permettant de dégager les principes normatifs guidant la théorie politique³⁵ diffèrent, et non pas parce qu'ils proposeraient des anthropologies différentes. Pour Pettit, comme chez Rawls³⁶, c'est par l'application de la *méthode* de l'équilibre réfléchi³⁷ et, même, du consensus par recoupement que se dégagent les *principes normatifs* fondamentaux que sont l'individualisme normatif, l'idée de la dignité humaine et l'idéal de la liberté comme non-domination. Ce n'est pas la méthode favorisée par les tenants du jusnaturalisme qui, plutôt, postulent une anthropologie ou, plus simplement, un ensemble de droits que l'existence même en tant qu'êtres humains confère aux êtres humains. Au contraire, il me semble que Pettit, comme Rawls en cela, se fonde sur une méthode supposant une certaine forme de scepticisme à l'égard de la vérité morale (qui ne semble pas présente dans le jusnaturalisme), sur une certaine forme de constructivisme, qui permet d'identifier les intuitions morales qui sont valables dans le développement d'une théorie politique.

En guise de conclusion à cette section, je crois donc pouvoir dire que le républicanisme peut non seulement s'accommoder du langage des droits, mais doit parler ce langage pour satisfaire les exigences pluralistes des sociétés contemporaines. Aussi, cela signifie que le républicanisme offre au moins un outil pour penser la réconciliation des droits collectifs et des droits individuels : il peut parler le langage des droits. Cependant, cela ne signifie nécessairement qu'il peut parler le langage des droits collectifs. Or, le développement d'un

35 Ou, autrement dit, permettant d'identifier les droits à respecter.

36 Cf. Rawls (1971, ch. 1 et 2005, 10 et 15).

37 Cf. Pettit (1997, 102).

programme normatif républicain qui soit valable, parce qu'il répond mieux que le libéralisme aux exigences du pluralisme contemporain, ne peut se passer d'un tel vocabulaire. Il faut donc se tourner plus directement vers la question des droits collectifs.

2.4 Peuples, individus et non-domination

Le républicanisme, c'est maintenant clair, affirme que la liberté comme non-domination est l'idéal qui devrait être poursuivi par la société qui veut effectivement protéger la liberté de ses citoyens. C'est donc un idéal qui devrait présider aux designs constitutionnel, légal et institutionnel dans le but d'assurer aux *individus* une existence exempte de domination, que celle-ci soit d'origine privée ou publique. Autrement dit, et si on suit la position que j'ai défendue à la § 2.2 concernant la possibilité pour les républicains de s'exprimer en termes de droits, le républicanisme semble être une philosophie politique à même de soutenir un large éventail de droits – découlant de cette idée que tous les citoyens ont ce droit fondamental à n'être pas dominés, à être considérés effectivement comme l'égal de ses concitoyens – *individuels*³⁸. Aussi, bien qu'il s'agisse d'un postulat que je ne compte pas justifier plus avant, le républicanisme me semble être une théorie se portant à la défense des droits et libertés libéraux fondamentaux tels que la liberté d'association, la liberté de conscience ou la liberté d'expression, ces droits et libertés assurant le respect, pour tous, de la liberté comme non-domination. Évidemment, la thèse des républicains contemporains, que j'appuie indubitablement ici, mais que je ne tenterai pas non plus de justifier davantage³⁹, est que le républicanisme est plus à même que le libéralisme de donner une assise théorique stable et cohérente à nombre d'institutions « libérales » – au premier chef, l'État de droit. Mon objectif ici est de montrer que, de façon analogue, le républicanisme est mieux équipé que le libéralisme pour montrer que le respect des *droits individuels* qu'il commande est non pas seulement compatible avec le respect de *droits collectifs*, mais exige ce respect.

L'argument principal, exposé dans cette section, se fonde – ce qui précède en a, j'espère, donner un indice – sur la définition même de la liberté républicaine comme non-

38 Je dois dire ici que je ne crois évidemment pas avoir réglé, en quelques paragraphes, la question du rapport entre droits et républicanisme. Il faudrait, pour cela, développer une véritable « théorie des droits républicains ». Seulement, j'ai voulu montrer que droits et républicanisme ne s'excluent pas et, me fondant sur les travaux de Richard Dagger (1985 et 1997), montrer une voie possible d'élaboration pour une telle théorie.

39 Bien que j'y reviendrai en partie à la § 2.5.

domination. Bien que l'argument que je présente dépasse largement le cadre pensé par les premiers promoteurs modernes de l'idéal de la liberté républicaine, il me semble pertinent de noter que leur argument en faveur de la non-domination recouvre déjà une forme qui instaure un lien entre la liberté de la communauté et la liberté individuelle. C'est vrai des auteurs britanniques du 17^e siècle tels que, pour reprendre les noms déjà cités, Milton, Harrington et Sidney (Pettit 1997, ch. 1; Skinner 1998, ch. 1). Ils affirment, en somme, qu'être libre ne peut vouloir dire autre chose que de vivre dans un État, dans une société libre, c'est-à-dire une société qui n'est soumise qu'à sa propre volonté, qui ne peut être l'objet de la domination ou de l'*arbitrium* d'un agent qui lui est extérieur – un monarque absolu, par exemple. Ce n'est pas autre chose que Sidney affirme quand il dit que « the Grecians, Italians, Gauls, Germans, Spaniards, and Carthaginians, as long as they had any strength, virtue or courage amongst them, were esteemed free nations, because they abhorred such a subjection. They were, and would be governed only by laws of their own making » (Sidney 1996, 17)⁴⁰. Il faut noter, toutefois, que le rapport ici identifié est un rapport entre un type de régime politique – celui qui consacre l'empire des lois, et non pas celui des hommes, suivant la sentence de Harrington⁴¹ – et la liberté individuelle. C'est pourtant déjà une assertion du fait qu'une collectivité qui est *in potestate* d'un corps qui lui est étranger ne peut qu'être considérée comme véritablement libre.

Le lien est cependant encore plus patent dans les écrits des penseurs du siècle suivant qui s'insurgent contre la position des colons américains par rapport à la métropole et qui militent en faveur de l'indépendance des colonies d'outre-mer. Les écrits de Richard Price, sont, à cet égard, emblématiques (Pettit 1997, ch. 1-2; Skinner 1998, ch. 2) : « Individuals in private life, while held under the power of masters, cannot be denominated free, however equitably and kindly they may be treated. This is strictly true of communities as well as of individuals. » (Price 1991, 77) Sur cette base, Price postule que l'*imperium*, la domination de l'État, exercé par le gouvernement britannique sur les colonies américaines – le gouvernement britannique n'étant pas légalement contraint et limité quant à ses relations avec les colonies de la même manière qu'il l'était dans ses rapports aux citoyens britanniques – est inacceptable puisqu'il revient à réduire à la *sujétion* les habitants de ces colonies qui devraient avoir le droit,

40 Cf. Skinner (1998, 30).

41 Cf. Harrington (1992, 8).

comme tout citoyen britannique, de ne pas être dominés, de ne pas être à la merci de l'arbitraire d'un agent extérieur. Le rapport asymétrique qui existe ici entre deux agents collectifs, soit le gouvernement britannique et une colonie qui est soumise à son *arbitrium*, instaure également un rapport de domination entre les Américains et le maître britannique. En laissant les habitants américains n'avoir ni leurs propres institutions démocratiques ni le droit de participation à la politique de la métropole, affirme Price, on leur impose la volonté *arbitraire* d'autrui⁴².

Évidemment, les thèses de Price trouvaient leurs contradicteurs, le plus direct d'entre eux étant probablement John Lind (1776). Leur débat permet de voir ce que la position de Price a de particulièrement républicaine : la thèse de Lind est en effet que l'*imperium* britannique sur les colonies américaines est tout à fait légitime, puisqu'il ne brime en aucun cas la liberté comme non-interférence de leurs habitants ou, du moins, exactement au même titre que les lois limitent la liberté des citoyens britanniques sur le sol anglais même (Pettit 1997, 42–44). La réponse de Price est qu'il existe pourtant une différence entre les habitants des colonies américaines et les citoyens britanniques : les uns se soumettent à des lois dont ils peuvent, par l'intermédiaire de leurs représentants au Parlement, les auteurs et qu'ils peuvent, par le même intermédiaire, faire changer ou abroger; les autres subissent l'*arbitrium* d'une communauté politique à laquelle on leur refuse la participation⁴³. Il m'apparaît ainsi que le développement moderne du républicanisme néo-romain pose les bases pour comprendre en quoi la liberté (et, corrélativement, les droits) de la collectivité ont un rapport direct à la liberté des individus.

Le républicanisme contemporain, celui de Pettit est exemplaire à cet égard, va toutefois plus loin. L'intérêt principal de l'idéal de la liberté comme non-domination pour penser le rapport entre la liberté individuelle (et les droits qui devraient en découler) et la liberté

42 Comme le montrent les événements ayant mené au Boston Tea Party de 1773. Il est à noter que bien que ce qui est mené au Boston Tea Party est une interférence effective de la part de la couronne britannique, c'est-à-dire l'imposition d'une taxe sur l'importation du thé, les revendications américaines relayées par Price concernent, comme le montrera d'ailleurs la révolution subséquente, véritablement la domination : ce qui est rejeté n'est pas seulement la politique ponctuelle qu'est l'imposition d'une taxe sur le thé, mais la *possibilité même* que le Parlement britannique puisse, *arbitrairement*, décréter une telle mesure.

43 Il faut ici noter que, et c'est important pour ne pas se méprendre sur le propos résolument néo-romain de ces auteurs modernes, ils n'affirment pas que la liberté consiste ou est équivalente à la participation politique ou à l'expression de la *virtù* (politique) – expression qui serait rendue impossible, dans le cas des auteurs du 17^e siècle, par la monarchie absolue et, dans le cas des promoteurs de la liberté américaine, par le statut accordé aux colonies; ils ne font que soutenir que cette participation politique (ou l'expression d'une *virtù* politique) est *une condition de possibilité* du maintien de la liberté (Skinner 1998, 74, n. 38).

collective (et les droits qui devraient en découler) est que bien que le républicanisme – du moins celui de Pettit et celui que je défends ici – adhère à la thèse, fortement répandue, de l'individualisme normatif, la forme de liberté qu'il promeut n'est pas, au contraire de ce que peuvent mettre de l'avant les partisans de la liberté comme non-interférence, un bien atomistique (*atomistic good*). Au contraire, il s'agit d'un bien d'emblée communautaire (Pettit 1997, 120–126).

Deux points sont ici à considérer pour montrer qu'en cela se distinguent liberté comme non-interférence et liberté comme non-domination. D'abord, contrairement à la liberté comme non-interférence, la liberté comme non-domination est irrémédiablement sociale : la liberté comme non-interférence n'est pas, de prime abord, un bien social puisqu'il s'agit d'un bien dont un individu (isolé) pourrait jouir en l'absence de toute autre personne⁴⁴. À l'opposé, la liberté comme non-domination est un bien social parce qu'il s'agit d'un bien dont on ne peut jouir qu'en présence d'autres personnes. Il ne s'agit pas d'un bien dont on peut jouir « par défaut » (Pettit 1997, 122), mais d'un bien dont l'usage ne peut être assuré que par la mise en place de mécanismes légaux ou sociaux pour éviter qu'une autre personne ou un autre agent puisse interférer de façon arbitraire avec soi. Pettit 1997, (122) peut donc affirmer : « Freedom as non-domination comes about only by design : [...] [it] requires the freedom of the city, not the freedom of the heath. »⁴⁵ On peut ici noter que les défenseurs de la liberté comme non-interférence pourraient soutenir qu'elle est aussi, dans son acception politique, un bien social. Je pense qu'ils auraient raison de dire qu'il n'y aurait aucun sens, dans tous les cas, de parler de liberté *politique* pour une personne qui se vivrait complètement isolée de la société. Cependant, la distinction repose ici sur le fait que la liberté comme non-domination ne peut être appréhendée que dans un sens politique ou civil, ce qui n'est pas le cas de la liberté comme non-interférence. Dans sa forme « pure », la liberté comme non-interférence est une liberté naturelle et non pas civile : on peut l'observer dans la façon dont Hobbes⁴⁶ décrit les espaces de véritable liberté en société comme ceux laisser libres par le silence des lois. Et c'est aussi observable chez Berlin (2002) quand il affirme que même la plus juste des lois,

44 Pettit (1997, 121) donne cette définition d'un bien social : « A good is social to the extent that its realization presupposes the existence of a number of people who display intentional attitudes and perhaps intentional activities. » Pour un argument plus complet, cf. Pettit (1993, ch. 3).

45 Cf. aussi Pettit (1997, ch. 2) pour un argument plus complet à cet égard.

46 Cf. Hobbes (2000, II. 21, p. 349-351).

puisqu'elle crée de l'interférence, ne peut être considérée que comme une perte de liberté. Au contraire, pour les républicains, la liberté est affaire de lois, affaire de statut assuré par des arrangements constitutionnels, institutionnels et légaux.

Dans tous les cas, la liberté comme non-domination n'est pas seulement un bien social; il s'agit également d'un bien commun. Un bien est commun si et seulement si sa valeur ne peut être altérée pour un membre d'un groupe particulier sans être à la fois altérée de façon similaire pour tous les membres de ce groupe particulier (Pettit 1997, 121). Autrement dit, un bien commun est un bien dont on ne peut se départir ou qu'on ne peut acquérir sans, du même coup, affecter les coconstituants d'un groupe ou de groupes auxquels on appartient. La liberté comme non-domination est, cela me semble plutôt clair, cette sorte de bien. Puisque jouir de la liberté comme non-domination signifie profiter d'une position ou d'un statut qui rend impossible, ou, du moins, très difficile, pour une autre personne d'interférer avec nous de façon arbitraire, il apparaît évident que le seul moyen d'assurer la non-domination est de garantir à tous les membres du ou des groupes dont on fait partie cette position ou ce statut qui élimine la vulnérabilité à l'interférence arbitraire d'autrui, qui élimine donc la situation de domination (Pettit 1997, 122). La liberté comme non-domination est donc une question de l'étendue de la vulnérabilité d'une personne à l'interférence arbitraire d'autrui; mais cette vulnérabilité dépend toujours d'un critère ou d'une caractéristique, dépend toujours de l'appartenance à un type ou à une classe⁴⁷. Une personne est vulnérable à l'interférence arbitraire d'autrui parce qu'elle est une femme, parce qu'elle est noire, parce qu'elle est homosexuelle ou transgenre, parce qu'elle porte, au final, un trait ou une caractéristique qui la distingue de la norme ou du groupe dominant⁴⁸. Mais ces traits ou ces caractéristiques sont partagés par un ou des groupes dont on fait partie⁴⁹ et, dans la mesure où un groupe pertinent

47 Je n'entends pas ici le terme « classe » au sens marxiste bien qu'il puisse aussi désigner une classe sociale en ce sens.

48 L'identification du groupe dominant variant, on peut le noter, selon la situation. Un mari, par exemple, peut être dominant dans sa relation avec sa femme – parce qu'aucune protection légale ou culturelle assure à sa femme le statut approprié – et dominé dans sa relation avec son employeur – parce qu'aucune protection légale ou institutionnelle lui assure, encore ici, le statut approprié.

49 Deux points sont à noter :

(1) Chaque personne, évidemment, peut appartenir à différentes classes de vulnérabilité et subir, en ce sens, plus ou moins de domination. On peut être à la fois, il va sans dire, femme, noire et vieille et, donc, appartenir à trois groupes particulièrement vulnérables. Cela signifie également qu'on peut arrêter d'être dominé dans un aspect de notre vie tout en continuant de subir de la domination pour d'autres raisons. Par exemple, la couleur de la peau pourrait ne plus être un trait exposant à la domination – parce que les protections légales, constitutionnelles, institutionnelles et culturelles ont été mises en place pour rendre

est dominé, nous sommes également dominés : « Those of you in each [vulnerability] class sink or swim together; your fortunes in non-domination stakes are intimately interconnected. » (Pettit 1997, 122) Autrement dit, pour améliorer la position d'un individu, en termes de liberté comme non-domination, on ne peut faire autrement que d'améliorer la position d'un ou de groupes pertinents auxquels cet individu appartient (Pettit 1997, 144–145). Ainsi, en plus d'être un bien social, la liberté comme non-domination est un bien commun⁵⁰. C'est la combinaison de ces deux éléments qui permet à Pettit (1997, 125) de conclure que la liberté républicaine n'est pas, comme dans sa version « libérale », un bien atomistique puisque « [i]t can be enjoyed by individuals, at least in the real world, only so far as it can be enjoyed by the salient groups to which those individuals belong ».

Cela permet-il de penser que les droits collectifs – au sens où les entend Seymour (2008), c'est-à-dire des droits qui peuvent être accordés à des agents collectifs nationaux – découlent de l'idéal de la liberté comme non-domination? Pas tout à fait. Ce qui est impliqué ici, et ce dont Pettit traite, est le fait que la liberté individuelle, et les droits individuels qui en découlent, ne peuvent être compris indépendamment d'une référence à un groupe, à une collectivité ou à une communauté. En somme, bien que le républicanisme soit engagé en faveur de l'individualisme normatif, il rejette l'individualisme épistémologique et montre que certains phénomènes descriptifs – la domination, au premier chef – et des phénomènes normatifs – la liberté individuelle – ne se réduisent pas à l'individu. Toutefois, de ce qui a été dit plus haut, seuls des droits individuels peuvent être déduits : le droit à un traitement égal, sans regard au sexe d'une personne, bien qu'il a pour but de réduire la domination expérimentée par le groupe que constituent les femmes, s'applique à chaque individu, individuellement, pour être certain que le trait qui le fait appartenir à un groupe ne lui porte pas préjudice. Ainsi, les droits et les politiques qui en découlent – les politiques de discrimination positive, par exemple – qui visent à protéger les groupes tels que ceux

difficile, voire impossible, l'interférence arbitraire d'autrui sur une base raciale –, ce qui ne signifie pas qu'une vieille femme noire soit libérée, de façon générale, de la domination.

(2) Il est possible, au moins logiquement, de concevoir qu'on puisse être seul à appartenir à une classe de vulnérabilité. On pourrait, en effet, être le seul porteur d'un trait particulier qui nous exposerait à la domination. C'est toutefois très peu probable et, d'ailleurs, je ne peux penser à aucun exemple. Aussi, je ne considère pas plus avant cette possibilité.

50 Il est à noter que l'argument de Pettit qui est ici exposé ne permet que de conclure que la liberté comme non-domination est un bien commun *partiel*. En ce qui concerne mon propos, il n'est pas nécessaire d'aller plus loin. Cela dit, Pettit veut montrer qu'il s'agit d'un bien commun *parfait* puisqu'il s'applique à la société dans son ensemble.

constitués par les femmes, la « communauté » LGBT⁵¹, les Noirs, les personnes âgées, etc. ont bien pour fonction de protéger les individus. On peut en dire autant des droits protégeant les individus religieux en tant qu'ils appartiennent à un groupe religieux particulier. Dans tous ces cas, les droits prescrits par l'idéal de liberté comme non-domination sont des droits qui visent à protéger des individus en tant, certes, qu'ils font partie d'un groupe sujet à la vulnérabilité; mais il s'agit de droits qui peuvent être revendiqués par des individus.

Ce développement concernant le rapport entre la protection des individus et l'appartenance à une classe de vulnérabilité nous indique cependant deux choses. D'abord, différents droits qui sont souvent identifiés comme étant des droits collectifs et qu'on pourrait regrouper sous la catégorie, très large, de droits « polyethniques⁵² », n'ont pas à être considérés, dans la perspective républicaine, comme des droits collectifs. Il s'agit plutôt de droits individuels dans la mesure où leur reconnaissance ou leur application a pour but non pas de soutenir une communauté (dont dépendrait la non-domination de ses membres), mais de faire en sorte que des individus qui sont vulnérables, en raison de certains traits qui les caractérisent⁵³, ne soient pas victimes d'un traitement inégal quant à la liberté comme non-domination. Je traiterai cette question plus avant au prochain chapitre où je tenterai de fournir une explication plus précise de ce que peut vouloir dire des droits collectifs républicains.

Ensuite, cette façon de comprendre l'interrelation entre la liberté ou la non-domination de l'individu et celle du groupe auquel l'individu appartient nous offre déjà une manière de penser la justification de droits collectifs visant à assurer au groupe et, donc, aux individus qui le composent, un statut de non-domination. En effet, pourquoi ne pas penser les peuples ou les nations comme des classes de vulnérabilité? Un peuple minoritaire forme une classe de vulnérabilité en ce sens où les individus qui le composent sont susceptibles d'être les victimes d'une interférence arbitraire de la part d'un agent extérieur en raison, précisément, de leur appartenance à un tel peuple minoritaire. Il n'est pas clair, en revanche, qu'une telle façon de concevoir les peuples soit suffisante pour justifier la reconnaissance, pour ceux-ci, de droits

51 Entendu ici au sens très large et non exclusif.

52 Comme je l'ai indiqué au chapitre 1, Kymlicka (1995) emploie cette expression. Bien que moins systématiquement, Seymour (2008) aussi.

53 Au paragraphe précédent, j'ai donné des exemples de ces traits possibles qui ne sont pas liés à l'appartenance à une communauté nationale. On peut toutefois penser qu'un ensemble de caractéristiques qui proviennent de l'appartenance à un peuple ou une culture minoritaire sont de cette sorte. Le port du turban dans l'espace public pour un Sikh est un exemple auquel on pourrait penser.

collectifs. On pourrait penser que s'ils forment des classes de vulnérabilité au même titre que les groupes formés par les femmes ou par les Noirs, la façon de protéger les membres des peuples (minoritaires) est de leur reconnaître des droits polyethniques, droits individuels que le républicanisme commande. Comme je l'ai indiqué succinctement au paragraphe précédent, c'est certainement une partie de la réponse à nombre de demandes venant de peuples minoritaires. Toutefois, cela n'aide pas à penser une solution aux demandes de reconnaissance des peuples en tant que peuples et à comprendre pourquoi les droits collectifs sont nécessaires à une théorie républicaine qui veut effectivement respecter le pluralisme. Il n'en demeure pas moins que les peuples sont des classes de vulnérabilité et les considérer comme telles permet déjà de constater qu'appartenir à une nation ou à un peuple minoritaire signifie, à moins que les mesures nécessaires aient été prises pour s'assurer du contraire, être potentiellement victime d'une interférence arbitraire d'un agent extérieur en fonction de cette appartenance. Pour justifier des droits collectifs, il faudrait cependant montrer que c'est par la domination du groupe *en tant que groupe* que le membre du groupe est lui-même dominé. La question reste donc : y a-t-il des groupes qui peuvent revendiquer des droits en tant que groupe et non pas seulement en tant que groupe représentant la situation de plusieurs individus partageant un trait les rendant vulnérables? Autrement dit, la liberté comme non-domination nous permet-elle de concevoir les droits collectifs – toujours au sens de Seymour?

Les communautés nationales sont, et je suis évidemment en cela le propos de Seymour (2008), les seuls groupes qui semblent être les porteurs de droits collectifs, c'est-à-dire les porteurs de droits en tant que collectivité. C'est la conjonction de deux caractéristiques qui permet de distinguer les collectivités nationales, les peuples dans les termes de Seymour, d'autres types de groupes qui ne peuvent prétendre être les porteurs légitimes de droits. D'abord, les peuples partagent un aspect important avec le type de groupes dont j'ai donné un exemple dans le paragraphe précédent : l'appartenance à un peuple a un caractère ascriptif. Il est, je crois qu'il faut le noter, tout à fait possible, pour un individu, de changer de peuple. C'est d'ailleurs l'un des arguments de Tamir (1993) contre les droits collectifs. Cependant, comme le note Seymour (2008), il n'est pas possible de concevoir, du moins dans le monde réel, un individu qui n'appartiendrait à aucun peuple. De toute façon, le caractère ascriptif de l'appartenance nationale ne signifie pas qu'il s'agit d'une situation irrémédiable, mais d'une situation qui émerge sans le consentement direct d'un individu. Tout le monde naît avec une

appartenance nationale et il est très difficile de s'en défaire, ne serait-ce que parce que le langage qu'on apprend en premier ou les références culturelles premières sont persistants. Évidemment, le caractère ascriptif de l'appartenance nationale n'est pas du même degré que, par exemple, le caractère ascriptif de l'appartenance au groupe constitué par les femmes⁵⁴. Il l'est cependant davantage que l'adhésion à une association, adhésion qui dépend d'un choix individuel⁵⁵.

Les peuples partagent toutefois aussi une caractéristique avec beaucoup de groupes de type associatif : ils sont des agents. Même s'il ne reconnaît pas cette possibilité, le cadre théorique développé par Pettit (Pettit 2001; List et Pettit 2011) lui-même me semble tout à fait propice à penser les nations comme des agents. Pour List et Pettit, les agents collectifs n'ont pas à être postulés de façon indépendante des individus : on peut rendre compte de la pertinence de penser des agents collectifs dans la mesure où on peut observer des phénomènes qu'on ne peut expliquer qu'en référence à des agents qui ne se réduisent pas à l'agrégation de ses parties⁵⁶. C'est le cas des groupes qui ont des structures organisationnelles ou des structures décisionnelles qui permettent de dégager des intentions ou des volontés collectives, c'est-à-dire qui ne se réduisent pas à l'agrégation des volontés ou des intentions individuels (List and Pettit 2011, ch. 2-3)⁵⁷. Il n'en demeure pas moins que les contenus intentionnels qui sont développés au niveau collectif sont fonction des rapports qu'entretiennent les individus membres du groupe entre eux⁵⁸. La relation entre les agentivités individuelles des membres du groupe et l'agentivité collective – parce que cette dernière ne peut se penser indépendamment, de la

54 Le degré d'ascription à ce groupe n'est pas non plus parfait : il est possible de changer de sexe. Mais, peut-on penser, c'est encore plus difficile que de changer d'appartenance nationale.

55 Cependant, l'appartenance nationale peut résulter d'un choix. Aussi, il est tout à fait possible d'avoir plus d'une appartenance nationale : c'est le plus souvent le cas des communautés issues de l'immigration qui s'associent au peuple qui les accueille, mais qui conservent aussi leur attachement à leur culture d'origine.

56 Il me semble que la thèse de List et Pettit a un caractère plus profondément *ontologique*. Je ne crois toutefois pas que, dans le cadre qui m'intéresse ici, il soit nécessaire de traiter de l'ontologie des agents. En fait, je crois, concernant surtout les collectivités nationales, que le mieux est de s'en abstenir. Il s'agit surtout d'une position pragmatique : je ne dis pas qu'il faut rejeter les explications ontologiques de l'agentivité collective, mais seulement que s'abstenir de telles explications permet de penser l'agentivité collective d'une façon qui est compatible avec différents ensembles de croyances quant à la nature du monde. On peut aussi noter que List et Pettit (2011, 4) soutiennent l'individualisme méthodologique dans leur démarche. Je crois que cela n'est ni nécessaire ni souhaitable. Je n'ai toutefois pas le loisir de développer ici une critique plus complète de leur position.

57 Pour des exemples, cf. List et Pettit (2011, ch. 2).

58 List et Pettit (2011, 4) utilisent une métaphore « fonctionnaliste » pour faire comprendre le rapport entre les agents individuels et l'agent collectif : « As the agency of individual human beings depends wholly on the configuration and functioning of biological subsystems, so the agency of group agents depends wholly on the organization and behavior of individual members. »

première, mais ne s'y réduit pas – est une relation de *survenance* (List et Pettit 2011, 65–72 et 76-78).

Si List et Pettit ne sont pas amenés à reconnaître la possibilité de considérer les peuples en tant qu'agents collectifs, c'est principalement parce que la catégorie générale de peuple ne satisfait pas les critères de l'agentivité : les peuples – entendu de façon générale – est qu'ils ne pourraient pas faire preuve de rationalité collective puisqu'ils n'ont pas les canaux nécessaires pour dégager un discours public rationnel. Certains peuples, le peuple québécois, par exemple, parce qu'ils ont une structure organisationnelle et décisionnelle bien implantée – les élections, l'assemblée législative, la possibilité de référendum; la structure assurée par l'État, en somme – satisfont très certainement les critères de l'agentivité tels que définis par List et Pettit. Seulement, les peuples qui ne peuvent s'appuyer sur *leurs* institutions étatiques, les peuples sans État, bien qu'ils soient davantage qu'une simple collection d'individus, semblent présenter une structure trop relâchée (*loose*) ou évanescence pour se voir attribuer de l'agentivité. Plusieurs peuples et fragments de peuples, comme les nomme Seymour (2008), n'ont tout simplement pas les capacités nécessaires pour développer les structures organisationnelles et décisionnelles qui leur permettraient de satisfaire aux critères de l'agentivité ici supposés. Ce peut être parce que le nombre de leurs membres et leurs ressources sont limités (comme c'est le cas pour de nombreuses communautés immigrantes) ou parce qu'un agent externe les empêche de développer ce genre d'institutions (comme ce peut être le cas pour une minorité nationale opprimée). L'analyse de List et Pettit ne porte toutefois pas sur la structure interne des peuples et elle peut être complétée en faisant appel, de façon tout à fait pertinente, à un concept élaboré par Kymlicka : tous les peuples possèdent, à des degrés de complétude institutionnelle divers, une culture sociétale. Ainsi, tous les peuples sont dotés d'une organisation institutionnelle (culture sociétale) minimale qui permet de dégager une rationalité collective minimale aux travers des institutions culturelles, médias, activités communautaires, etc. Tous les peuples ont donc – ou, du moins, peuvent avoir – les canaux nécessaires pour dégager un discours public rationnel⁵⁹.

59 D'ailleurs, bien qu'il s'agisse d'un tout autre contexte, Pettit (2006) offre la possibilité de penser un mécanisme de rationalité publique me semble pouvoir s'appliquer même aux groupes nationaux les moins organisés. Il affirme que le peuple, en tant que corps collectif, peut faire entendre sa voix de trois façons : de façon représentative, de façon régulative et de façon réactive. Si les façons régulative et représentative présupposent un niveau important de développement institutionnel et d'organisation décisionnelle (constitution, lois, élections de représentants, etc.), la façon réactive consiste à réagir aux différentes

Les peuples peuvent en ce sens être considérés comme des agents collectifs. Ils peuvent donc, en tant que groupe et de façon irréductible, prendre des décisions, poser des actions et – surtout, dans la perspective qui m'intéresse ici – être l'objet d'une action de la part d'un agent extérieur. Mais qu'est-ce à dire? Quel lien avec la non-domination et la question des droits collectifs? Il faut d'abord comprendre que la domination d'un agent collectif par un autre agent, que celui-ci soit collectif ou individuel⁶⁰, est considérée dans la perspective républicaine comme une situation de domination du même acabit que celle qui impliquerait, comme dominé, un agent individuel. Ce n'est toutefois pas parce que le républicanisme est amené à postuler, comme Seymour (2008) le fait, que, en tant qu'agents, les peuples sont nécessairement des sources de réclamations morales valides, au même titre que les individus. Le républicanisme est attaché à l'individualisme normatif.

Affirmer qu'une entité est un agent n'implique pas que cette entité doive se voir attribuer une valeur normative équivalente à la valeur normative qu'on attribue généralement aux individuels. On peut penser qu'il existe différentes catégories d'agents qui peuvent se voir attribuer différentes valeurs. On peut défendre une position individualiste sur le plan normatif, bien que sur le plan épistémologique on puisse à la fois poser l'existence d'entités collectives ayant une agentivité et qui ont, ainsi, un impact moral qui peut être évalué et qu'il faut prendre en compte et que ces agents peuvent être l'objet de prédicats d'ordre moral (ils peuvent être tenus responsables ou être loués, par exemple). Il n'en demeure pas moins que leur valeur, sur le plan normatif, n'a pas à être équivalente à celle d'autres agents (les personnes, les animaux, ou autres), ce qui signifie qu'on peut penser – et c'est la position de Pettit (2010, 76–77)⁶¹ – que *ce qu'ils subissent n'a de valeur normative qu'en tant que cela affecte les individus qui les composent*. Pour prendre un exemple, le fait qu'un groupe disparaisse malgré la volonté de ses membres et en raison de l'action d'un autre agent – que celui-ci soit collectif ou non – n'a de

décisions prises par l'autorité gouvernementale par la manifestation d'un désaccord, que ce soit dans les médias, dans une création culturelle, par la prise de parole en public, etc. De façon analogue, on peut penser que la voix de la nation peut se faire entendre, par la réaction des différents membres individuels (et de groupes d'individus à l'intérieur de la nation) aux manifestations de l'identité collective ou aux actes qui sont posés au nom de la nation. Cf. aussi Côté-Boudreau (2013), dont je ne partage pas l'analyse, mais qui tire sensiblement les mêmes conclusions que moi.

60 Différents cas de figure sont en effet possibles. Un agent individuel peut dominer un agent collectif, bien que cela soit plus difficile à concevoir pour les agents collectifs que sont les peuples. Ce n'est cependant pas impossible. On pourrait imaginer, par exemple, qu'un individu s'approprie de façon exclusive une ou des ressources qui sont nécessaires à un peuple et tient, ainsi, le peuple en question à sa merci.

61 Cf. aussi List et Pettit (2011).

valeur normative – ou morale – qu'en tant que cela affecte les membres du groupe. Ainsi, les agents collectifs n'ont pas de valeur normative en eux-mêmes, mais acquièrent une valeur – dérivée, pourrait-on dire – par l'importance qu'ils revêtent pour les individus qui les composent. Fondamentalement, donc, la valeur normative des agents collectifs n'a pas d'autre source que la valeur normative des individus qui les constituent.

Cela signifie donc que *la domination dont est l'objet un agent collectif comme un peuple n'est pas tolérable en ce qu'elle implique, pour les individus qui composent l'agent collectif, une situation de domination*. Pour le dire autrement, « while a dominated agent, ultimately, will always have to be an individual person or persons, domination may often be targeted on a group or on a corporate agent : it will constitute domination of individual people but in a collective identity or capacity or aspiration » (Pettit 1997, 52)⁶². On voit donc ici que la domination d'un agent collectif comme le peuple doit être condamnée et corrigée, dans une perspective républicaine qui adhère à l'individualisme normatif, non pas parce que l'agent collectif, en tant que tel, possède une valeur qui doit être protégée, mais parce qu'une telle domination crée du même coup une domination des individus qui composent l'agent collectif. Si on peut dire qu'un agent collectif comme un peuple est dominé, dans un sens normativement pertinent, c'est qu'ultimement, pour reprendre les mots de Pettit, des individus sont dominés. Quand un peuple est sous le *dominium* – ou l'*imperium* – d'un autre agent, quand un peuple est *in potestate* d'un autre agent, ce sont donc ses membres qui sont sous le *dominium*, sous le pouvoir d'un autre. Pourtant, et bien que la domination dont il est question affecte, au final, les individus, elle *ne peut être comprise indépendamment d'une référence à ce qui réunit les individus en tant qu'agent collectif*. Autrement dit, la spécificité de ce type de domination est qu'elle est médiatisée par l'appartenance de l'individu à un agent collectif. En interférant arbitrairement (ou en ayant le pouvoir d'interférer arbitrairement) avec l'agent collectif qu'est un peuple, un agent extérieur interfère arbitrairement avec les individus qui composent cet agent collectif parce qu'il contraint leur liberté en ne suivant (*track*) pas leurs intérêts et leurs opinions concernant ces intérêts. Les intérêts (et opinions sur ces intérêts) qui sont pertinents à prendre en compte ici sont ceux qui concernent la collectivité quant à, comme Pettit le dit, son identité, à ses capacités ou à ses aspirations.

Un commentaire sur cette relation entre la domination d'un agent collectif (comme un

62 Cf. aussi Pettit (2010, 76).

peuple) et la domination des individus qui le forment s'impose. Il peut évidemment advenir que les intérêts *personnels* d'un individu membre d'un agent collectif soient servis par la domination de l'agent collectif par un agent extérieur et que ses opinions sur ses intérêts soient respectées. Par exemple, l'intervention du gouvernement canadien dans les affaires linguistiques du peuple québécois pourrait être considérée comme suivant (*track*) les intérêts et les opinions sur ces intérêts de certains individus, anglophones ou non⁶³, membres du peuple québécois. Appréhendée sous cet angle, il est difficile de voir en quoi ces individus sont victimes de domination et quel lien pourrait exister entre la domination du collectif et la domination des individus qui le composent. Pourtant, je soutiens que ces individus font tout de même les frais de la domination de la collectivité à laquelle ils appartiennent parce qu'elle contraint, malgré son accord contingent avec certains intérêts personnels, la liberté de tous les individus composant le groupe quant à leurs possibilités d'expression et de mise en œuvre de leur identité, de leurs capacités ou de leurs aspirations en tant que collectivité. Pour reprendre l'exemple de la relation maître-esclave, et pour faire une comparaison, ce n'est pas parce que l'intervention du maître dans la vie de l'esclave est parfois en accord avec les intérêts et les opinions de l'esclave, comme quand il l'invite à se servir à manger ou à aller dormir, que la relation de domination n'est plus. Il se trouve ici qu'il existe un accord contingent entre les intérêts de l'esclave et ceux du maître. Mais il faut le rappeler, dans la perspective républicaine, la liberté n'est pas affaire d'interférence, mais de domination. Ce n'est donc pas parce que les intérêts d'un individu (I) sont servis par l'interférence arbitraire d'un agent extérieur (B) dans les affaires de l'agent collectif (C) auquel appartient I que celui-ci n'est pas pour autant dominé par B : B a le *pouvoir* d'interférer arbitrairement dans les affaires de C et, donc, d'interférer arbitrairement avec I. Malgré la possible convergence des intérêts de B et des intérêts personnels de I, il faut aussi noter que le pouvoir de B d'interférer arbitrairement dans les affaires de C contraint, pour tous les individus qui forment C, les opinions et les aspirations qu'ils peuvent avoir concernant leurs intérêts en tant que membres de C.

La nécessité de protéger les peuples contre la domination extérieure, mais aussi contre

63 Cet exemple est peut-être plus plausible si les individus dont il est question sont des anglophones. Cependant, il pourrait se faire qu'un francophone soit contre toute législation limitant, dans l'espace public, l'usage d'autres langues que le français (dans l'affichage commercial, notamment, mais aussi dans la langue de travail des entreprises) pour toutes sortes de raisons. Peut-être veut-il que son enfant soit exposé à plus d'anglais, *lingua franca* internationale; peut-être veut-il tirer profit de cette absence de législation pour que sa grande entreprise puisse attirer plus de travailleurs de l'étranger.

la domination qui peut venir « de l'intérieur », vient donc, en définitive, du fait que c'est le moyen d'assurer la non-domination, la liberté de leurs membres. La liberté comme non-domination de l'individu, pour être effectivement soutenue, doit être garantie pour l'agent collectif, auquel appartient l'individu, *dans son ensemble*. Les peuples sont des agents collectifs dont la domination entraîne la domination des individus qui les composent. Les situations de domination dont sont victimes les peuples sont ainsi, sur le plan normatif, intolérables et l'idéal de la liberté comme non-domination commande ainsi de trouver le moyen d'éliminer cette domination.

Ne serait-il pas possible, cependant, de penser que les droits individuels sont à même de corriger ces situations de domination d'un agent collectif comme c'est le cas avec les groupes comme ceux constitués par les femmes, les Noirs ou les personnes âgées? Une différence fondamentale existe entre les collectivités que sont les peuples et ces types de groupes : ces derniers ne sont pas des agents collectifs, ils n'ont pas d'identité, de capacités ou d'aspirations collectives. Si, bien qu'en définitive la préoccupation morale concerne l'individu, il faut observer que les peuples ont des intérêts qui ne se réduisent pas à ceux des individus qui les constituent. C'est que les peuples peuvent vouloir réclamer des biens – et peuvent vouloir réclamer des droits pour faire protéger ces biens – qui ne peuvent pas être les objets de droits individuels (Seymour 2008, 478). Toujours suivant Seymour, et je partage cette conception des droits collectifs, les biens réclamés et qui peuvent être l'objet de droits collectifs doivent remplir trois conditions : (1) il doit s'agir de biens « participatoires », c'est-à-dire qui sont consommés ou produits en groupe⁶⁴; (2) il doit s'agir de biens collectifs, c'est-à-dire qui ne peuvent être possédés ou réclamés par un individu; (3) il doit s'agir de biens (et, quant à leur protection, de droits) qui « concernent le maintien de [...] [l']identité institutionnelle » du groupe, ce qui signifie que tous les intérêts d'un groupe ne peuvent se voir protéger par un droit; seuls les droits visant à protéger l'identité ou la capacité institutionnelle (capacité de créer ou de maintenir ses propres institutions culturelles, politiques, etc.) du groupe peuvent être admis. Ainsi, le républicanisme commande la mise en place de droits collectifs pour les peuples⁶⁵ parce que ces droits, dont le ou les objets ne peuvent être appréhendés par le langage

64 Cf. Réaume (1988).

65 Et les fragments de peuples. J'aimerais noter que bien que je sois en désaccord avec Seymour quant à la justification normative des droits collectifs, je partage tout à fait son analyse descriptive des caractéristiques des peuples et je crois que la typologie de peuples qu'il développe, si on la considère de façon ouverte, me

des droits individuels, sont nécessaires à la promotion de la liberté comme non-domination. Par exemple, on pourrait tenter de justifier, sur la base de la liberté comme non-domination, qu'une personne du peuple anglo-qubécois ait droit à l'éducation dans sa langue maternelle⁶⁶; ce droit, cependant, ne peut être compris que comme un droit dérivé du droit collectif, dont le sujet est le *peuple* anglo-qubécois, d'entretenir et de créer des institutions (d'éducation, culturelles, politiques) qui lui sont propres. Et ce droit collectif ne peut être appréhendé dans le langage des droits individuels.

Avant de passer à la conclusion de ce chapitre, il me semble falloir faire deux courts commentaires quant à la différence entre cette perspective républicaine et les perspectives libérales (brièvement) examinées au premier chapitre. Sur Kymlicka, d'abord. Comme je l'ai indiqué plus haut, le principal reproche que Seymour adresse à Kymlicka, et que je partage, est que son approche, bien qu'elle puisse assez adéquatement justifier les protections externes d'une communauté (protections contre les effets des décisions prises par des agents extérieurs), elle ne peut de façon cohérente justifier l'imposition de restrictions internes, c'est-à-dire qu'elle ne peut justifier l'imposition de limites à la liberté individuelle des membres de la communauté⁶⁷. Ce problème – même si le républicanisme se fonde aussi, comme le libéralisme de Kymlicka, sur l'individualisme normatif – ne se pose pas avec le républicanisme. Il justifie très certainement, comme je pense l'avoir montré, les protections externes : pour pouvoir assurer la liberté comme non-domination à ses membres, un peuple doit être en mesure de se libérer de l'emprise d'un agent extérieur en le protégeant contre la volonté de cet agent. C'est d'ailleurs un thème récurrent dans la littérature républicaine⁶⁸. C'est également vrai pour les peuples sans État : ils doivent être en mesure, du moins c'est ce que l'idéal de la liberté comme non-domination me semble commander, d'assurer leur protection contre le *dominium* d'agents extérieurs, mais également contre l'*imperium* de l'État englobant.

Mais le républicanisme permet aussi de comprendre la légitimité de restrictions internes. Le problème avec Kymlicka est qu'il considère que les restrictions internes sont

semble tout à fait appropriée pour comprendre, dans la pratique, ce que peut vouloir dire les droits collectifs des peuples. J'y reviendrai en partie au chapitre 3.

66 C'est, sur une base normative cependant tout à fait différente, ce que fait la constitution canadienne.

67 Comme je l'ai noté aussi au chapitre 1, Seymour montre assez habilement qu'en toute cohérence, il est difficile de voir comment Kymlicka peut aussi justifier les protections externes puisqu'elles impliquent toujours un impact sur la liberté individuelle des membres de la communauté concernée.

68 À cet égard, cf. les écrits de Price (1991) déjà cités, mais aussi Machiavel (2004), Harrington (1992) ou Hamilton, Madison, and Jay (2003).

inadmissibles en ce qu'elles *interfèrent* avec la liberté des individus. Or, l'interférence n'est pas en soi, pour un républicain, un mal à éviter. Si l'interférence n'est pas arbitraire, si elle suit les intérêts et les opinions (sur la façon d'interpréter ces intérêts) des individus avec qui on interfère, et si elle vise par ailleurs à promouvoir la non-domination, elle ne peut qu'apparaître comme légitime. Les restrictions internes visant à protéger les peuples sont de cette sorte, puisque comme la liberté comme non-domination est un bien commun, la seule façon d'assurer effectivement la liberté d'un individu particulier peut être d'interférer avec lui – *conditionnant* ainsi sa liberté, mais ne la *compromettant* pas – pour assurer la liberté du peuple. Autrement dit, il n'y a pas de contradiction, dans la perspective républicaine, à dire que la liberté *des individus* peut dépendre des restrictions qui, en effet, interfèrent avec eux.

Il pourrait cependant se faire que, en arguant la protection de la liberté comme non-domination des individus qui la forment, la collectivité, par l'imposition de restriction internes, devienne elle-même un agent de domination, qu'elle impose une forme d'*imperium*⁶⁹. Je ne peux nier que, dans la pratique politique, le danger existe. Cependant, le républicanisme ne justifie certainement pas de telles restrictions internes ni, d'ailleurs, la reconnaissance de droits collectifs qui garantiraient la possibilité pour les collectivités d'imposer des restrictions internes qui instaурeraient (ou maintiendraient) des situations de domination de la collectivité sur ses membres. En somme, le républicanisme justifie l'interférence du groupe avec ses membres, mais pas la domination du groupe sur ceux-ci. On pourrait juger, pour prendre un exemple, que le peuple québécois a droit, dans une perspective républicaine, à la reconnaissance de droits collectifs lui garantissant la possibilité de mettre en place différentes législations linguistiques interférant effectivement avec ses membres. L'application de la loi 101 interfère certainement avec les membres du peuple québécois, mais elle n'instaurerait pas de situation de domination dans la mesure où cette interférence suit les intérêts et les opinions sur ces intérêts des Québécois. À l'inverse, mais toujours dans la même perspective républicaine, on pourrait penser que le projet de Charte des valeurs québécoises, s'il avait été adopté par l'Assemblée nationale, n'aurait pas seulement interféré avec les individus composant le peuple québécois, mais aurait créé une situation de domination du peuple québécois⁷⁰ sur des groupes et des membres individuels qui le composent. Le républicanisme

69 *L'imperium* est, je le rappelle, la domination de l'autorité publique (l'État) et de ses agents sur les individus ou les agents privés.

70 On pourrait en fait dire qu'il s'agirait de la domination du groupe majoritaire composant le peuple québécois

ne justifierait pas ce genre de restrictions internes ni la reconnaissance de droits collectifs garantissant au peuple québécois la possibilité d'imposer ce genre de restrictions internes⁷¹. Ainsi, il apparaît que le républicanisme ne justifie pas toutes les restrictions internes, mais seulement celles qui correspondent effectivement à l'idéal de la liberté comme non-domination. Si le discours des droits collectifs peut donc servir d'outil rhétorique, dans la pratique, à l'imposition, par certaines majorités peu scrupuleuses, d'une forme d'*imperium* de la part du peuple sur les membres qui le composent, il m'apparaît évident que l'idéal de la liberté comme non-domination ne justifie pas et, même, s'oppose à une telle démarche. La notion de domination offre d'ailleurs le critère pour distinguer entre une utilisation appropriée du langage des droits collectifs et des restrictions internes d'une utilisation qui serait moralement condamnable.

Ensuite, il faut revenir sur mes deux critiques des thèses de Seymour. L'un des problèmes que j'identifie au premier chapitre (§ 1.3.3) est que Seymour tente de se défaire de l'individualisme normatif (ou moral), mais qu'il n'y arrive pas vraiment. Dans son approche subsiste une asymétrie entre les considérations pour les individus et celles pour les peuples favorisant clairement, bien que subtilement, les premiers. Je ne veux pas revenir sur cette critique, mais seulement affirmer que le républicanisme n'a pas besoin, pour surmonter les difficultés posées par les approches comme celles de Kymlicka, de rejeter l'individualisme. Au contraire, il l'embrasse. En d'autres termes, ce que je veux simplement noter ici, c'est que le républicanisme offre une simplicité théorique pour justifier le rapprochement entre droits individuels et droits collectifs que le libéralisme ne peut pas se permettre.

Finalement, il faut revenir sur ma seconde critique de Seymour qui stipule que sa théorie des droits collectifs nous laisse avec un problème de taille : si l'objectif de réaliser un

sur les groupes minoritaires au sein de ce même peuple.

71 Je n'explique ni le contenu de ces deux types de restrictions internes, celui instancié par la loi 101 et celui dont le projet de Charte des valeurs québécoises est un exemple, ni les raisons précises qui pourraient inciter un républicain à accepter le premier et à rejeter le second. L'objectif n'est pas de discuter ici des mérites spécifiques de chacune de ces deux mesures législatives, mais de faire ressortir le fait que l'idéal de la liberté comme non-domination, s'il permet de justifier des restrictions internes et des droits collectifs assurant aux peuples la possibilité de mettre en place des restrictions internes, il ne justifie pas pour autant tous les types de restrictions internes. Je présuppose donc ici que les objectifs de la loi 101 (ou de politiques linguistiques similaires) sont en accord avec l'idéal de la liberté comme non-domination et que les objectifs de la Charte des valeurs québécoises ne le sont pas. En utilisant ces exemples, j'espère seulement qu'ils puissent servir de points de repères au lecteur qui connaît les débats autour de ces questions. Le contexte ne me semble cependant pas approprié pour offrir une défense ou une condamnation plus explicite de l'un ou l'autre de ces exemples.

équilibre entre le régime des droits individuels et des droits collectifs, quel critère définitif utiliser pour décider dans les situations où un ou des droits collectifs entrent en conflit avec un ou des droits individuels⁷²? Encore ici, et c'est en cela que je crois pouvoir dire que le républicanisme offre de meilleurs outils que le libéralisme pour développer une théorie qui réconcilie les droits individuels et les droits collectifs, le problème ne se pose pas avec le républicanisme. Théoriquement, il ne peut y avoir de conflit entre un droit collectif et un droit individuel, parce que les deux régimes de droits ont la même source justificative et, peut-on dire, se positionnent sur un continuum. Les droits collectifs, c'est-à-dire les droits qui visent à protéger des biens ou des objets véritablement collectifs, n'ont pas de justification indépendante des droits individuels; en fait, c'est le droit individuel fondamental à la non-domination qui justifie l'ensemble des droits individuels et collectifs plus particuliers. C'est, évidemment, lié au point précédent puisque c'est parce que le républicanisme ne récuse pas l'individualisme normatif qu'il évite cet écueil. Bien sûr, dans la pratique, un droit collectif et un droit individuel peuvent entrer en conflit. Mais l'avantage du républicanisme est d'offrir un critère décisif pour évaluer la validité d'une réclamation de droit, que celle-ci concerne les droits individuels ou les droits collectifs⁷³.

2.5 Conclusion : un langage commun

En conclusion de ce chapitre, je veux faire brièvement ressortir le principal avantage d'adopter, pour un défenseur des droits collectifs, la perspective et le langage républicain. C'est, pour le dire sans ambages, que le républicanisme parle un langage commun susceptible de susciter une large adhésion. Autrement dit, le républicanisme répond, de façon simple et cohérente, à un large éventail d'intuitions morales et politiques – sans être exhaustif, on peut penser qu'il répond aux intuitions sous-jacentes à la plupart des grands courants théoriques en philosophie politique – qui ont cours dans les sociétés pluralistes occidentales⁷⁴. C'est aussi, je crois, ce que j'ai montré tout au long de ce chapitre.

À la § 2.1, j'ai ainsi soutenu que les républicains trouveront certainement un

72 Encore ici, cf. *supra* § 1.3.3.

73 Cf. Dagger (1985) pour une « méthode » permettant d'évaluer un droit. Il ne se penche pas sur la question des droits collectifs et le droit individuel fondamental qu'il identifie est un droit à l'autonomie, mais je crois que le même genre de démarche pourrait être appliqué à la perspective que je développe ici.

74 Cf. Pettit (1997, introduction et ch. 4-5).

interlocuteur, de façon générale, chez les défenseurs de l'individualisme normatif. Aussi partagent-ils une base de discussion commune même les plus radicaux des libertariens et, *a fortiori*, avec les libéraux en général tout comme avec, possiblement, la plus grande part de l'opinion publique dans les sociétés pluralistes.

Le républicanisme partage toutefois déjà plus avec les partisans, généralement libéraux, des droits universels fondamentaux, puisque le républicanisme peut et devrait, comme je l'ai soutenu à la § 2.2, s'accommoder du langage des droits. Ainsi, il me semble que le républicanisme est susceptible de susciter l'adhésion, particulièrement dans sa défense des droits collectifs, de ceux gagnés au libéralisme, d'autant plus qu'il parle, et c'est ce que j'ai montré à la § 2.3, le langage de la liberté. Bien sûr, il rejette le penchant libéral à concevoir la liberté comme l'absence d'interférence et préfère plutôt parler de la liberté comme de l'absence de domination. Mais l'intuition qui motive ce changement de paradigme est également présente, bien que sous-thématisée, dans la tradition libérale et, comme plusieurs auteurs libéraux⁷⁵, le républicanisme est fondamentalement intéressé à assurer aux individus les conditions effectives de la liberté, conditions qui sont trop souvent ignorées par les approches qui mettent l'accent sur l'interférence. C'est aussi confirmé par l'attachement – le lien conceptuel, en fait – du républicanisme à l'égalité dont je n'ai pu malheureusement, faute d'espace, parler dans ce chapitre, mais qui peut aussi appuyer la justification républicaine que j'ai tenté de développer à la § 2.4⁷⁶. Ainsi, l'appel républicain aux droits collectifs pourra être susceptible de susciter l'adhésion des égalitaristes.

Finalement, et je l'ai aussi défendu dans la § 2.4, il pourra attirer l'attention des défenseurs du communautarisme dans la mesure où l'idéal de la liberté comme non-domination qu'il supporte est un idéal « communautaire » : la liberté comme non-domination est un bien communautaire parce qu'il est social et commun et, ainsi, n'est pas un bien atomistique, comme la liberté comme non-interférence, que rejetterait d'emblée un communautaire. Je crois que, de façon générale, ma défense des droits collectifs fondée sur le républicanisme démontre cet aspect « communautaire » de l'idéal qu'il promeut. En somme,

75 Rawls, au premier chef, s'inquiète du fait que la ou les libertés libérales ne puissent être que formelles. Cf., par exemple, Rawls (2005, 325–326).

76 Sur l'égalité et le républicanisme, cf. Litalien (2014) où je défends que les intuitions à l'égalité qui se trouvent justifier les demandes de politiques de la reconnaissance sont également satisfaites par le républicanisme. Je reviendrai également sur la question de l'égalité au chapitre 3.

un plaidoyer républicain en faveur des droits collectifs emploie un langage fédérateur : il maintient que les droits collectifs ne sont pas seulement compatibles avec l'individualisme normatif, mais qu'ils servent à le soutenir; il permet de voir que la protection et le respect de droits collectifs a tout à voir avec les idéaux de liberté et d'égalité qui sont au fondement de la plupart des approches libérales; et il soutient que cet accent mis sur l'individualisme normatif, la liberté et l'égalité a également tout pour plaire aux sympathisants du communautarisme puisque ce qu'il promeut n'est pas autre chose qu'un idéal qui exclut une lecture par trop atomisante du monde moral et politique.

3

Les droits collectifs républicains

Dans les deux premiers chapitres, j'ai tenté de montrer pourquoi le républicanisme offre des outils plus efficaces et plus simples que les différentes approches libérales des droits collectifs pour comprendre comment on peut arriver à réconcilier les droits individuels et les droits collectifs. Alors que le premier chapitre avait pour but de faire ressortir certaines insuffisances des approches libérales, au deuxième chapitre, j'ai explicité les raisons qui font de l'idéal de la liberté comme non-interférence le meilleur moyen de penser les droits collectifs dans le respect des droits individuels. Le républicanisme permet en effet d'envisager les deux régimes de droits non pas comme deux ensembles de valeurs indépendants qu'il faut équilibrer, mais comme l'expression d'un même idéal, celui de la liberté comme non-domination, à des échelles différentes. Jusqu'à présent, je n'ai pourtant rien dit sur ce que peuvent, dans les faits, désigner ces termes « droits collectifs ». Bien que l'objectif ne soit certainement pas de développer ici une véritable théorie républicaine des droits collectifs, le contexte ne le permettant pas tout à fait, je me limiterai ici à énoncer les éléments qui semblent essentiels au développement d'une théorie républicaine des droits collectifs.

Avant de pouvoir discuter de ce que peut impliquer la reconnaissance d'un régime de droits collectifs pour les peuples tant sur le plan national qu'international, il faut toutefois voir ce que signifie, en pratique, un droit collectif¹. C'est l'objet de la première section (§ 3.1), qui permet aussi de réaffirmer la continuité, dans la perspective républicaine, entre les droits individuels et les droits des peuples et de montrer que tous les peuples ne peuvent légitimement réclamer et se voir reconnaître les mêmes types de droits. Autrement dit, il existe plusieurs types de peuples et les droits collectifs doivent être modulés en fonction des

¹ Le chapitre 1 a été l'occasion de dire ce qui, pour certains auteurs libéraux, constitue un droit collectif. Bien qu'en conclusion de ce chapitre j'aie aussi affirmé que, malgré ses insuffisances, la discussion libérale des droits collectifs, d'une certaine manière, donne le ton à l'ensemble du débat, cela ne signifie pas que le républicanisme justifie les mêmes droits collectifs. C'est ce que je compte montrer ici.

différences qui fondent cette « typologie ». Dans les deux dernières sections, je m'intéresserai plutôt aux rapports des peuples entre eux et au sens que les droits collectifs républicains peuvent avoir dans ces rapports sur le plan national ou domestique (§ 3.2) – c'est-à-dire les rapports des peuples à l'intérieur d'un même État – et sur le plan international (§3.3).

3.1 Droits individuels et droits collectifs

Comme j'ai tenté de le démontrer au chapitre précédent, dans la perspective républicaine que je développe ici, les droits individuels et les droits collectifs s'appréhendent d'un même mouvement, dans une continuité qui découle de l'attachement à l'idéal de la liberté comme non-domination. Les droits collectifs ne forment ainsi pas un ensemble indépendant des droits individuels, puisqu'ils découlent également de la défense de la liberté individuelle. Toutefois, les droits individuels et les droits collectifs se distinguent en ce qu'ils ne sont pas reconnus au même type d'agents, les uns devant être reconnus aux agents individuels que sont les citoyens et les autres étant l'apanage des agents collectifs que sont les peuples. Mais s'il est assez aisé de concevoir ce que peut être un droit individuel, ne serait-ce que parce que les sociétés occidentales « libérales » sont indéniablement imprégnées par le langage des droits individuels, il faut certainement préciser ce qui constitue, dans une telle perspective, un droit collectif. D'autant plus que la littérature sur la question des droits collectifs, comme le note d'ailleurs Kymlicka (1995, ch. 2), a tendance à regrouper sous cette appellation un ensemble de notions qui ont des significations souvent incompatibles ou contradictoires.

Avec Kymlicka (1995, 27–33), mais surtout avec Seymour (2008), je crois qu'une théorie des droits collectifs qui tente vraiment de reconnaître la complexité des sources de la diversité des sociétés pluralistes contemporaines se doit de différencier les types de droits collectifs et les collectivités auxquelles ils peuvent légitimement être accordés. C'est, me semble-t-il, d'autant plus vrai d'une théorie républicaine des droits collectifs, qui devrait être attentive à toutes les formes de domination qui peuvent affliger les groupes et, conséquemment, les individus qui les composent en développant une approche qui prend en compte les particularités des groupes et de leurs demandes et distingue les façons les plus adéquates de répondre à ces demandes. Le projet le plus développé en ce sens me semble être celui de Seymour (2008). Évidemment, ce projet, du moins dans ses justifications théoriques, n'a rien de républicain. Aussi, bien que la théorie de Seymour puisse avoir des objectifs

similaires à ceux qui sont ici les miens, il n'est certes pas possible de s'en remettre à ses conclusions quant à la signification des droits collectifs. Cela ne veut toutefois pas dire que la typologie des droits collectifs offerte par Seymour ne constitue pas une base pertinente pour penser les droits collectifs républicains.

Pour (Seymour 2008, 626),

Malgré [la] diversité très grande [des peuples], il y a au fond seulement trois cas à considérer et par conséquent seulement trois sortes de droits collectifs à introduire : *i*) les droits à l'autodétermination interne et externe des peuples, qu'ils soient souverains ou non, et majoritaires ou minoritaires, *ii*) les droits institutionnels des minorités nationales entendues au sens de diasporas contiguës et *iii*) les droits polyethniques des minorités historiques ou issues de l'immigration.

Cette typologie me semble assez exhaustive², bien que l'une de ces catégories soit trop large : les droits à l'autodétermination interne et externe devraient être séparés, les peuples ayant un droit à l'autodétermination interne, et c'est la position de Seymour (2008, 623), n'ayant pas nécessairement un droit à l'autodétermination externe. La justification de ce dernier, bien que liée au droit à l'autodétermination interne, n'est pas du même ordre. Aussi, quatre catégories pourraient être potentiellement reconnues comme des droits collectifs (républicains) : 1) les droits polyethniques; 2) les droits institutionnels; 3) les droits à l'autodétermination interne; et 4) les droits à l'autodétermination externe. L'idéal de la liberté comme non-domination permet-il de soutenir, en tant que droits collectifs, l'une ou l'autre – peut-être plusieurs – de ces catégories? Je crois, en fait, que le républicanisme doit soutenir chacun de ces types de droits, mais que tous ne sont pas des droits collectifs.

3.1.1 Les droits polyethniques

Les droits polyethniques ne sont pas, à proprement parler, des droits collectifs. La plupart des droits que nous pourrions assimiler à cette catégorie ne sont pas vraiment des

2 Cette typologie reprend deux catégories déjà identifiées par (Kymlicka 1995, 27–33), à savoir les droits à l'autodétermination interne – du moins en partie, puisque Kymlicka rejette la légitimité des restrictions internes – et les droits polyethniques, mais, bien qu'elle ajoute les catégories de droits à l'autodétermination externe et de droits institutionnels, laisse de côté les droits à une représentation spéciale (*special representation rights*) mentionnés par Kymlicka. On peut toutefois noter que Kymlicka (1995, 33) affirme que, de toute façon, « it would seem to be a corollary of self-government that the national minority be guaranteed representation on any body which can interpret or modify its powers of self-government ».

Pour une typologie encore plus exhaustive de ce qui pourrait être identifié comme un droit collectif, cf. Levy (1997). Cependant, la plupart des « droits culturels » dénombrés par Levy ne pourraient être, ni dans la perspective de Seymour ni dans celle que je défends ici, compris comme des droits collectifs.

droits dont jouit un peuple, c'est-à-dire un agent collectif, mais plutôt des droits individuels que le contexte du pluralisme contemporain demande d'étendre. Il peut s'agir, par exemple, du droit d'exprimer sa culture dans l'espace public ou de s'organiser sur le plan culturel. Autrement dit, les demandes concernant les droits polyethniques ont pour objectif d'assurer effectivement le droit à l'égalité sur le plan individuel. Il s'agit évidemment de droits que l'idéal de la liberté comme non-domination justifie, mais de la même façon qu'il justifie la reconnaissance de droits individuels pour les membres de « classes de vulnérabilité » qui partagent un trait individuel comme les Noirs, les femmes ou les homosexuels. Les minorités issues de l'immigration, pour reprendre les termes de Seymour, doivent ainsi se voir reconnaître des droits polyethniques fondamentaux, mais il ne s'agit pas de droits collectifs, puisque les porteurs de ces droits ne sont pas les communautés immigrantes en tant que telles, mais les individus qui les composent. Ce sont les individus qui doivent se voir reconnaître le droit à l'expression de leur différence, à l'expression de ce qui les distingue de la norme « majoritaire ». Ce sont les individus qui doivent se voir reconnaître le droit de partager et de s'associer avec les autres membres de leur classe de vulnérabilité.

En somme, certes, le républicanisme soutient les droits polyethniques, mais il est difficile de voir comment il pourrait les soutenir en tant que droits collectifs, puisque ce qui est reconnu dans le refus par la société (le plus souvent, cela signifie le groupe majoritaire) de l'expression publique d'un particularisme n'est pas la domination d'un agent collectif, mais la domination d'un ensemble d'individus qui partagent un trait individuel et qui peuvent donc être appréhendés comme faisant partie d'une classe de vulnérabilité commune. Pour employer un langage différent, on peut aussi dire que ce qui est reconnu dans ce genre de refus est l'exclusion de certains individus de la communauté des égaux. Les droits polyethniques visent donc à reconnaître l'égalité de tous les citoyens dans leurs capacités d'expression de leur particularité, éliminant ainsi un facteur de domination de la majorité sur les groupes minoritaires. Concrètement, la garantie de droits polyethniques nécessiterait très certainement l'enchâssement constitutionnel d'une politique de la reconnaissance³.

Il faut noter ici que sur ce point, je m'oppose à Seymour (2008, 496) qui soutient que « [l]es populations issues de l'immigration ont d'abord et avant tout un droit collectif de se doter librement d'institutions propres » et que « [l]'État assume ses obligations à leur endroit

³ J'argumente en ce sens dans Litalien (2014).

en ne les empêchant pas de se doter de telles institutions ». Il est assez difficile de voir en quoi les populations issues de l'immigration ont, en ce sens, des droits collectifs qui seraient de nature différente des droits individuels qui assurent la possibilité, pour un groupe LGBT, par exemple, « de se doter librement d'institutions propres », qu'il s'agisse, comme Seymour le suggère, de journaux, de théâtres ou de stations de radio. Le droit à l'expression de sa différence culturelle, que ce soit par le port du turban sikh ou par la création d'une station de radio où les programmes sont en créole haïtien, ne diffère pas du droit à l'expression d'un autre type de différence comme la différence de genre ou de race. Cela étant dit, une autre différence sur cette question oppose la perspective républicaine à la perspective de Seymour : l'État peut avoir à faire plus que d'éviter d'interférer pour assurer la non-domination effective des membres de populations issues de l'immigration. Une politique républicaine nécessiterait possiblement l'adoption de mesures positives favorisant l'acquisition d'une liberté effective par les populations concernées. Il pourrait s'agir, par exemple, de politiques de discrimination positive ou d'exemptions légales.

3.1.2 Les droits institutionnels

Les droits institutionnels des minorités nationales (diasporas contiguës) forment également une catégorie de droits que la perspective républicaine que j'ai tenté de développer au deuxième chapitre soutiendrait. Cependant, contrairement à Seymour, je ne crois pas que ces droits institutionnels constituent une catégorie de droits collectifs indépendante du droit à l'autodétermination interne et je ne crois pas que la distinction entre minorités nationales entendues au sens de diasporas contiguës et « minorités historiques⁴ » (ou minorités nationales entendues au sens de diasporas non contiguës) soit une distinction valide sur le plan normatif. Bien que cette distinction soit tout à fait pertinente sur le plan descriptif et que, dans les faits, les diasporas contiguës et les diasporas non contiguës puissent avoir des revendications pratiques différentes quant à la question de leurs droits collectifs⁵, il est difficile de croire que

4 La distinction entre minorités issues de l'immigration et « minorités historiques » peut être assez floue, les minorités historiques étant souvent issues de l'immigration. Cependant, les minorités historiques forment, généralement, des groupes plus denses que les minorités issues de l'immigration et n'ont pas la même volonté d'intégration que ces dernières. Les communautés juives ou les communautés grecque et italienne ayant migrées à Montréal surtout au courant du 20^e siècle sont de bons exemples de minorités historiques (Seymour 2008, 497).

5 Ce dont je doute par ailleurs. L'exemple de certaines communautés juives montréalaises me semble à cet égard instructif : les revendications institutionnelles de ces communautés ne sont, au moins sous certains

leur « nature » et leurs motivations soient fondamentalement différentes : ils sont, au sens où j'ai tenté de le définir au chapitre 2, des agents collectifs qui cherchent à éviter la domination d'un autre agent collectif, c'est-à-dire la société englobante. Le seul moyen pour un agent collectif A, et conséquemment pour les agents individuels qui le composent, d'éviter la domination d'un agent (collectif) B est de s'assurer que son statut ne permette pas à B d'interférer arbitrairement, c'est-à-dire sans suivre (*track*) les intérêts et opinions de A, dans ses affaires. Ce statut ne peut être obtenu par A que s'il peut posséder la garantie qu'il n'est pas soumis au pouvoir (arbitraire) B, qu'il n'est pas *in potestate* ou sous la *souveraineté* B. Cette volonté de A de ne pas être dominé devrait ainsi se traduire par une volonté corollaire de s'autodéterminer, de ne pas être déterminé par B. En somme, il semble que cette perspective républicaine amène à penser que les diasporas contiguës tout comme les diasporas non contiguës cherchent effectivement une forme d'autodétermination, même si limitée, qui formerait un anti-pouvoir⁶ au pouvoir de la société englobante.

3.3.3 Les droits à l'autodétermination interne

L'approche républicaine des droits collectifs que je défends ne reconnaît ainsi, au final, que les droits à l'autodétermination. Cela peut sembler redondant, mais comme je l'ai indiqué plus haut, Kymlicka croit que les droits polyethniques sont, du moins à certains égards, des « droits collectifs⁷ » et Seymour croit qu'il existe des droits institutionnels collectifs qui ne sont pas, à proprement parler, des droits à l'autodétermination. Cependant, je partage l'intuition de Seymour quant aux limites à la légitimité des droits collectifs pour les peuples ne formant pas des nations à proprement parler. Aussi, si je soutiens que les diasporas contiguës comme les diasporas non contiguës ont un droit à l'autodétermination interne et non pas simplement, comme le soutient Seymour, des droits institutionnels, ce n'est pas parce que je crois que ces fragments de peuples devraient se voir assurer, par le droit à l'autodétermination, le même éventail de biens institutionnels que les nations à part entière. Seulement, la justification normative des droits collectifs pour ces fragments de peuples est du même ordre que la

aspects, pas différentes des revendications de la minorité nationale anglo-québécoise que Seymour identifie comme une diaspora contiguë.

6 C'est un terme de (Pettit 1996), bien qu'il faille noter que Pettit ne l'utilise pas exactement en ce sens. L'esprit de l'image me semble toutefois respecté.

7 L'expression de Kymlicka est plutôt « droits différenciés par le groupe ». Cependant, il ne s'agit pour lui que d'une façon plus neutre de qualifier ce qu'on entend souvent par droits collectifs.

justification des droits collectifs pour les nations : tous ces peuples ne veulent pas être dominés et les individus qui les composent ont un droit fondamental à ne pas être dominés.

Cependant, l'autodétermination est une notion qui peut se comprendre par degré et chaque peuple ou fragment de peuple peut atteindre le statut de non-domination qu'il recherche à un point différent du continuum de l'autodétermination. Ainsi, les minorités nationales, qu'elles soient des diasporas contiguës ou des diasporas non contiguës, ont, en fonction de l'argument développé au chapitre 2, un droit fondamental à l'autodétermination découlant du droit fondamental de chaque individu de ne pas être dominé. Il faut préciser que le problème ici n'est pas, pour ces minorités nationales, leur « hétéronomie ». Autrement dit, le problème n'est pas que ces minorités et leurs membres doivent se soumettre à des lois ou des normes qu'ils n'ont pas eux-mêmes établies. Il réside plutôt dans le fait que si ne leur est pas reconnu un droit à l'autodétermination, dont l'intensité varie en fonction de la situation de chaque minorité ou peuple concerné, ils seront soumis au pouvoir arbitraire du peuple ou de l'État englobant. En tant que classe de vulnérabilité fondée sur l'appartenance nationale et constituée en tant qu'agent collectif, ces minorités nationales, comme les nations à part entière, ont un droit fondamental à se voir assurer contre la domination externe par le contrôle sur un ensemble plus ou moins étendu de biens institutionnels⁸.

Cela ne signifie toutefois pas que pour tous ces groupes nationaux, de leur droit fondamental à la non-domination et à l'autodétermination, découle un ensemble similaire de droits particuliers à l'autodétermination. C'est que, pour le dire abruptement, pour chacun de ces groupes, la non-domination ne nécessite pas le même degré d'autodétermination. Une diaspora non contiguë – la communauté italienne de Montréal, par exemple – n'a pas les mêmes intérêts et les mêmes opinions concernant ses intérêts qu'une diaspora contiguë – la minorité anglo-québécoise, par exemple. Pour être plus précis, la communauté italienne de Montréal n'a probablement pas d'intérêt (et n'entretient probablement pas l'idée selon laquelle elle a cet intérêt) à se voir accorder le contrôle sur des institutions d'enseignement particulier

8 Cela ne veut pas dire que leur absence de contrôle sur un ensemble d'éléments et d'institutions structurant leur existence constitue une situation de domination. Les intérêts et les opinions que le peuple ou l'État englobant doit prendre en compte concernant une minorité nationale particulière peuvent se limiter à certaines possibilités institutionnelles et exclure le contrôle sur un vaste ensemble d'aspect de la vie communautaire, culturelle et politique de la minorité nationale en question. Si un peuple se voit accorder un contrôle sur certaines institutions culturelles, mais pas d'autodétermination politique, son « hétéronomie » politique ne signifie pas que ce peuple est dominé si ses intérêts (et ses opinions concernant ses intérêts) n'impliquent pas l'autodétermination politique.

et ne revendique donc pas d'universités et d'écoles italiennes. Au contraire, la minorité anglo-québécoise a cet intérêt (et entretient l'idée selon laquelle elle a cet intérêt) se voit légitimement reconnaître un droit collectif à l'autodétermination dans ce domaine. Cela ne signifie pas que la minorité anglo-québécoise est moins dominée que la communauté italienne de Montréal; il y a une différence de degré dans les intérêts des différentes collectivités nationales à l'autodétermination et, conséquemment, une différence de degré quant à l'étendue des biens institutionnels dont le contrôle devrait leur revenir.

De façon analogue, une nation à part entière – comme le peuple sociopolitique⁹ québécois – n'a pas les mêmes intérêts et les mêmes opinions concernant ses intérêts qu'une diaspora contiguë. La communauté italienne de Montréal, la minorité anglo-québécoise et la nation sociopolitique québécoise ne nécessitent ainsi pas de se voir accorder le droit de jouir du même ensemble de biens institutionnels pour que leur droit primaire à l'autodétermination et, conséquemment, leur droit fondamental à la non-domination soient respectés. C'est parce que ces peuples n'ont pas les mêmes autoreprésentations, la même compréhension de ce qui les unit en tant que peuple et, conséquemment, les mêmes attentes quant à l'autodétermination qui devrait leur être accordée. Le critère de distinction permettant de départager les différents degrés d'autodétermination dont devraient profiter les différents peuples réside donc, au final, en ceci : ils n'ont pas tous les mêmes intérêts et les mêmes opinions concernant ces intérêts. Et qu'est-ce qui détermine ces intérêts et opinions? L'autoreprésentation d'eux-mêmes qu'ont les peuples et l'expression de cette autoreprésentation par les différents canaux communautaires.

L'ensemble de droits particuliers qui découle du droit fondamental à la non-domination pour chaque peuple dépend donc des conditions à remplir, pour chaque peuple, pour qu'aucun agent extérieur n'interfère *arbitrairement* avec lui. Et ici ressort la distinction essentielle sur cette question entre une approche libérale comme celle de Seymour et l'approche républicaine que je défends ici : si on comprend le droit à l'autodétermination comme découlant du droit fondamental à la non-domination, il est aisé de voir comment on peut appréhender le droit à l'autodétermination comme un droit qui vient par degré. Si je ne suis pas certain qu'on puisse véritablement dire que la perspective républicaine du droit que je tente ici de dégager est identifiable comme une théorie du droit naturel¹⁰, on peut au moins faire une analogie entre les

9 C'est une catégorie de la typologie des peuples de Seymour (2005 et 2008).

10 Cf. *supra* § 2.3 pour une discussion de cette question.

deux approches : le droit à la non-domination est fondamental comme un droit naturel et doit être institutionnalisé en fonction des circonstances précises et selon les conditions juridiques appropriées¹¹. De façon similaire, pour les peuples, le droit à l'autodétermination doit également s'institutionnaliser en fonction des circonstances et caractéristiques particulières des peuples en question et suivant les modalités juridiques nécessaires. Le droit à l'autodétermination, dans le sens républicain, ne signifie pas un droit absolu à la non-interférence d'un agent extérieur, mais comme un droit qui assure à certains agents collectifs le moyen de sa non-domination. Autrement dit, le droit à l'autodétermination se comprend par degrés parce qu'il est, pour les peuples, l'expression de leur droit à la non-domination. Ou, plus précisément : l'expression du droit fondamental de leurs membres à la non-domination.

3.3.4 Les droits à l'autodétermination externe

De la même façon que l'ensemble des biens institutionnels qui devraient être reconnus à une diaspora contiguë occupe une position par rapport à l'ensemble des biens institutionnels qui devraient être reconnus à une nation à part entière sur le continuum que forme la notion d'autodétermination, l'autodétermination externe se comprend comme occupant une position extrême sur ce continuum par rapport à l'autodétermination interne. Encore ici, cette justification diffère de la justification à la sécession qu'une approche libérale pourrait fournir. Les approches libérales semblent employer trois stratégies pour justifier le droit à l'autodétermination externe et, son expression la plus radicale, le droit à la sécession. Le droit à l'autodétermination externe n'est toutefois soutenu, dans une perspective républicaine, d'aucune de ces façons. Le droit à la sécession peut être considéré comme un droit primaire dont toutes les nations, en fonction de leurs attributs particuliers, devraient pouvoir jouir (Margalit et Raz 1990). La stratégie de Margalit et Raz n'est certainement pas compatible avec l'approche républicaine, puisque ces deux auteurs tentent de faire du droit à l'autodétermination externe un droit primaire qui trouverait son fondement moral dans les attributs essentiels des groupes nationaux. Le républicanisme veut éviter ce genre d'engagement et propose plutôt de comprendre le droit à l'autodétermination externe comme un mécanisme permettant d'éviter la domination. Aussi, le droit de sécession n'est pas un droit

¹¹ Évidemment, cela ne signifie certainement pas que cette institutionnalisation n'est qu'une question pratique simple et triviale. Au contraire, il me semble que ce devrait être l'un des objets centraux d'une théorie plus complète des droits collectifs républicains.

primaire dont toutes les nations doivent jouir, mais un droit découlant du droit fondamental à la non-domination. En ce sens, seules les nations dont la non-domination implique l'autodétermination externe doivent se voir reconnaître un tel droit.

Le droit à l'autodétermination externe pourrait aussi être envisagé comme un droit primaire, mais qui n'appartient pas au groupe en tant que tel. Il découlerait du droit d'association qui est assuré aux individus. Ainsi, le droit à la sécession d'un groupe découlerait du fait que les individus pourraient démocratiquement décider que le groupe qu'ils forment devrait se séparer d'un groupe plus large auquel ils appartiennent (Beran 1984; Wellman 1995). Si l'approche républicaine que je défends ici rejette le droit *primaire* à l'autodétermination externe qui serait fondé sur le consentement démocratique, son rapport à une telle perspective est plus difficile à déterminer que dans le cas précédent. Ce qui est important de noter, c'est que le républicanisme conteste le caractère véritablement démocratique de la règle de la majorité (Pettit 1997; Pettit 2000). Le problème avec la règle de la majorité, si elle n'est pas régulée par d'autres mécanismes modulant ses effets, est qu'elle risque d'être l'outil principal de l'établissement ou du maintien d'une tyrannie de la majorité. Autrement dit, parce que l'expression tyrannie de la majorité n'est pas particulièrement républicaine, l'accaparement des pouvoirs décisionnels ou législatifs par une majorité à l'intérieur d'un groupe donne lieu à la constitution d'un nouvel agent de domination. Un agent dominant n'a en effet pas à être un agent individuel; dans le cas de la tyrannie de la majorité, affirme (Pettit 1997, 52), la domination n'est pas fonction du pouvoir d'un seul individu, mais du pouvoir d'un ensemble d'agents individuels qui forment une majorité¹². Il est donc difficile de voir comment, au nom de la non-domination, on pourrait justifier un droit à l'autodétermination externe ou à la sécession unilatérale sur la base d'un droit individuel à voter sur la question de la sécession. Cela étant dit, si les mécanismes démocratiques sont adaptés – si, par exemple, le fonctionnement démocratique implique des mécanismes de contestation et permet de dégager une rationalité collective –, on pourrait considérer que

12 C'est un problème légèrement différent de celui de l'*imperium* de l'État, mais tout de même similaire parce que la majorité, très souvent, peut utiliser les canaux « démocratiques » offerts par l'État pour exercer sa domination. On peut aussi donner ici des exemples : le peuple socio-politique québécois compte en son sein différents groupes, dont l'un, celui composé par les citoyens francophones, la plupart du temps blancs, et « d'origine » québécoise, forme nettement une majorité. Le danger ici est que ce groupe majoritaire prenne le contrôle des institutions politiques et démocratiques et oublie, si on peut dire, les intérêts et les opinions des groupes qui lui sont extérieurs et impose sa domination sur les groupes minoritaires qui forment pourtant avec lui le peuple socio-politique québécois.

l'expression démocratique d'une volonté de sécession constitue l'affirmation de l'opinion de la collectivité nationale quant à ses intérêts. Si cela ne signifie pas que la collectivité nationale en question obtient par ce processus un droit à la sécession unilatérale, il n'en demeure pas moins qu'on peut considérer ce genre de procédés démocratiques comme l'expression d'une volonté collective de se défaire d'une interférence extérieure, volonté qui doit être considérée dans l'évaluation de la domination dont la collectivité peut être l'objet.

La troisième stratégie est d'envisager le droit à la sécession comme un droit de réparation qu'un groupe aurait face au tort commis par un agent extérieur. Pour Buchanan (2004, ch. 8), les nations ou les peuples n'ont pas de droit à l'autodétermination interne, mais peuvent acquérir un droit à la sécession unilatérale quand les droits de leurs membres sont continuellement bafoués, quand leur inclusion dans un État englobant a été faite par la force ou quand l'autonomie « intraétatique » est sans cesse abusée par l'État englobant. La version de Seymour (2008, 623–625) de la théorie du droit à la sécession comme réparation est légèrement différente. Contrairement à Buchanan, il soutient que les nations ont un droit primaire à l'autodétermination interne et c'est de la violation systématique de ce droit que découle le droit à l'autodétermination externe et, donc, à la sécession. C'est parce que les nations se sont vues refuser la reconnaissance d'un droit au contrôle d'un large éventail de biens institutionnels (éducation, culture et langue, économie locale, etc.) qu'elles peuvent se voir attribuer un droit à l'autodétermination externe comme réparation de l'offense du non-respect de leur droit primaire à l'autodétermination interne. À proprement parler, le républicanisme ne soutient aucune de ces deux versions du droit à l'autodétermination comme réparation et est, dans ses conséquences, plus radical. La réparation entendue par Buchanan comme par Seymour implique la réparation d'un tort causé par l'État englobant (agent extérieur) à une nation par un acte *d'interférence* (arbitraire). La nation en question acquerrait un droit à la sécession si, pour Buchanan, par exemple, l'État englobant *interférerait* avec ses membres¹³ ou si, pour Seymour, l'État englobant *interférerait* avec la nation en l'empêchant de profiter de biens institutionnels qui lui sont assurés par le droit à l'autodétermination interne. Dans les deux cas, il s'agit de *réparer* un tort qui a *effectivement* été commis. Mais le républicanisme s'intéresse d'abord et avant tout à la domination et non pas à l'interférence. Or,

13 Les exemples sont nombreux, mais on peut penser à des cas d'une extrême gravité – déportation, génocide, etc. – comme à des cas plus bénins – interférence de l'État englobant dans le processus de création d'un journal, par exemple.

ces deux approches, du moins concernant la question du droit à l'autodétermination externe, ne semblent avoir rien à dire sur la domination et laissent ainsi dans l'ombre des situations où l'État englobant n'interfère pas effectivement avec la nation englobée, mais où cette dernière – et les membres qui la composent – ne peut certainement pas être identifiée comme étant libre parce que l'État englobant conserve son pouvoir, son emprise sur elle.

Les conséquences d'une telle approche républicaine du droit à l'autodétermination externe sont plus radicales que celles d'une approche libérale considérant ce droit comme étant une forme de réparation, puisque les conditions de la domination sont plus aisément rencontrées que les conditions de l'interférence. Cette dernière exige en effet qu'un acte effectif soit commis, alors que la domination n'exige qu'un rapport de force arbitraire. Autrement dit, les conditions de la *non*-domination sont plus difficiles à remplir que les conditions de la *non*-interférence. Dans une perspective républicaine, les conditions à la reconnaissance d'un droit à l'autodétermination externe risquent en somme d'être plus simplement atteintes. Ces conditions sont, je le répète, propres à chaque peuple. Dans la perspective libérale du droit de sécession comme forme de réparation, le droit de sécession ne peut être reconnu que si l'État ou le peuple englobant a effectivement interféré négativement avec un peuple ou une nation minoritaire. Dans la situation canadienne, les peuples autochtones, québécois et acadiens pourraient ainsi voir leur droit à l'autodétermination justifié¹⁴.

La perspective républicaine me semble aller plus loin en ce qu'elle pourrait tout de même justifier, pour un peuple qui n'a jamais subi l'oppression ou la discrimination de l'État englobant. Une conscience nationale pourrait en effet émerger dans une autre province canadienne que le Québec, en Alberta, par exemple, et on pourrait être amené à reconnaître que les conditions de non-domination du peuple albertain impliquent un contrôle plus important sur ses institutions politiques que le prévoit son statut de province. Pourtant, le peuple albertain n'aurait pas été victime d'une interférence assez grave pour justifier, dans la perspective libérale décrite plus haut, un droit de sécession comme réparation. Le simple fait que son *statut* le place à la merci du pouvoir d'interférence arbitraire du peuple canadien pourrait justifier que son droit à l'autodétermination s'exprime par la sécession. Si, en effet, le

14 Il faut noter que l'existence ou la reconnaissance d'un droit signifie que le sujet de ce droit doit nécessairement s'en prévaloir. Ainsi, la théorie de la sécession comme réparation pourrait justifier un droit de sécession pour le peuple acadien bien que celui-ci ne manifeste aucune intention de faire sécession du Canada.

peuple canadien a le *pouvoir* d'interférer avec le peuple albertain d'une manière qui ne suit pas ses *intérêts* et ses *opinions* sur ses intérêts, il m'apparaît difficile d'affirmer, dans cette mesure, que le peuple albertain n'aurait pas un droit à l'autodétermination externe équivalent au droit du peuple québécois, par exemple¹⁵.

Cela ne signifie certes pas que toutes les nations ont un droit primaire ou fondamental à l'autodétermination externe comme le soutiennent Margalit et Raz. Cela signifie cependant que toutes les nations dont l'assurance de la non-domination exigerait des mesures de sécession devraient se voir reconnaître un droit à l'autodétermination externe. Je le rappelle : ce droit n'est pas un droit primaire, mais un droit qui découle du droit fondamental à la non-domination et la question des mesures exigées par la non-domination est une question, du moins jusqu'à un certain point, empirique, une question dont la réponse dépend des circonstances. En somme, l'approche républicaine qui est ici exposée défend les droits à l'autodétermination externe pour les nations dont les conditions de la non-domination n'appellent rien de moins radical qu'une forme ou une autre de sécession.

3.2 Les droits collectifs à l'échelle nationale¹⁶

Suivant une approche républicaine, un droit collectif est donc un droit à l'autodétermination, découlant du droit (individuel) fondamental à la non-domination, qui peut s'exprimer, dans les faits, à des degrés divers, tout dépendant de ce qu'exige, pour une nation particulière ou un peuple particulier, l'atteinte des conditions de la non-domination. Si, je le rappelle, l'objectif n'est certes pas de développer une théorie républicaine des droits collectifs à part entière, il semble qu'il faille indiquer plus précisément, bien que brièvement, ce que peut vouloir dire, d'abord sur le plan domestique, mais aussi sur le plan international (§ 3.3),

15 Trois commentaires. D'abord, je ne dis certainement pas qu'il existe quelque chose comme un peuple albertain et je n'insinue pas non plus que s'il existait un peuple albertain, ses intérêts (et opinions) entreraient en conflit avec ceux du peuple englobant. Je ne fais que noter que cette possibilité qui n'implique pas d'interférence justifiant un droit de sécession comme réparation est envisageable dans une perspective républicaine.

Ensuite, je n'affirme pas non plus qu'il n'existe pas d'autres moyens que la sécession pour s'assurer qu'un État comme le Canada doit suivre (*track*) les intérêts et les opinions des peuples qu'il englobe.

Finalement, il me semble que cette perspective n'empêche pas de soutenir que les peuples qui ont été victimes d'oppression et de discrimination de la part du peuple englobant – comme les peuples québécois, autochtones et acadiens au Canada – ont des raisons supplémentaires de réclamer un droit à l'autodétermination externe.

16 J'utilise ici l'adjectif « national » pour le contraste qu'il offre avec le terme, moins équivoque, « international ». « National » est donc ici un synonyme de domestique ou intraétatique.

l'adoption d'une telle approche.

À l'échelle domestique, c'est-à-dire à l'intérieur d'un État, l'adoption d'une approche républicaine qui apprécie l'importance, pour la garantie de la non-domination de l'ensemble de ses membres, d'accorder des droits collectifs aux peuples et aux nations qui cohabitent en son sein, implique d'abord et avant tout la reconnaissance des différents peuples occupant le territoire de l'État. Évidemment, de très nombreux cas de figures sont possibles quant à la présence de multiples nationalités sur le territoire d'un État particulier. Il peut se faire, par exemple, qu'un État ne contienne qu'une seule nation, l'État et la nation coïncidant alors¹⁷, cet État n'ayant donc qu'à garantir des droits « polyethniques » aux citoyens qui veulent exprimer publiquement une culture différente de la culture majoritaire. Les cas les plus intéressants sont cependant ceux où des collectivités nationales multiples occupent un même territoire. Les cas du Canada et du Québec sont, à cet égard, pertinents.

Le Canada, pour satisfaire les exigences d'une théorie républicaine des droits collectifs¹⁸, devrait reconnaître les différentes minorités nationales qui occupent son territoire et devrait s'assurer de prendre en considération les intérêts de ces minorités nationales (et les opinions de celles-ci concernant ces intérêts), intérêts qui divergent en fonction du type de minorité nationale dont il s'agit et des attentes divergentes qu'elles peuvent avoir. Le Canada, qui forme, dans les termes de Seymour (2008), une nation multisociétale, devrait ainsi reconnaître les intérêts des groupes nationaux formés par le peuple québécois, le peuple acadien, et les divers peuples autochtones (les Premières Nations et les peuples inuits) qui habitent son territoire. Ces peuples ont toutefois des autoreprésentations et des attentes différentes. Ainsi, alors que le peuple acadien ne réclame qu'un droit minimal à l'autodétermination interne – ce qui implique l'assurance de pouvoir jouir d'un ensemble limité de biens institutionnels, tels que des institutions culturelles –, la non-domination des peuples québécois et autochtones peut exiger de reconnaître un droit à l'autodétermination plus radical. Assurer la non-domination de la nation québécoise¹⁹ pourrait ainsi vouloir dire la reconnaissance, de la part du Canada, d'un droit à l'autodétermination concernant un très vaste

17 Il s'agirait, dans les termes de Seymour (2008), d'une nation civique.

18 Les raisons pour lesquelles un État devrait s'attacher à défendre un tel projet sont, évidemment, explicitées au chapitre 2. Je n'y reviendrai pas ici.

19 Je me concentre sur l'exemple québécois pour la suite des choses, mais cela s'applique également à la plupart des nations autochtones canadiennes.

ensemble de biens institutionnels qui ne se limite pas aux biens culturels, mais qui s'étend aux institutions linguistiques (langue commune officielle), aux institutions d'enseignement (réseaux d'éducation primaire, secondaire et supérieur), aux institutions économiques (contrôle des régulations et du développement économiques, mais aussi gestion autonome des ressources), aux institutions sociales (programmes sociaux) et aux institutions politiques. Cela n'implique pas seulement une forme de laisser-faire de la part de la nation ou de l'État englobant, mais implique également un support effectif de la part de cet État englobant par la reconnaissance constitutionnelle et légale du droit à l'autodétermination et par l'allocation potentielle de ressources pour assurer que la nation minoritaire ait les moyens réels de sa non-domination²⁰. Mais le droit fondamental des membres du peuple québécois peut aussi commander, si le genre d'autodétermination que cet agent collectif recherche ne peut être satisfait par l'octroi d'un droit à l'autodétermination interne, la reconnaissance d'un droit de faire sécession et de constituer ainsi un État séparé et souverain.

Ce qui est particulièrement intéressant avec le cas du Québec et du Canada est que sur le territoire québécois cohabitent également, avec le peuple québécois, différentes minorités nationales. On peut dire, comme Seymour (2008), dont l'analyse descriptive est très bien étoffée, que le Québec forme une nation sociopolitique au sein de laquelle cohabitent une nation culturelle québécoise, une nation anglo-québécoise (diaspora contiguë), différentes nations autochtones et un ensemble de fragments de nations issues de l'immigration (communautés juives, italienne, grecque, etc.). La nation québécoise doit donc, elle aussi, bien qu'elle soit elle-même une nation minoritaire à l'intérieur de l'État englobant qu'est le Canada, reconnaître les minorités nationales qui cohabitent sur son territoire et répondre aux exigences de la non-domination les concernant. Ainsi, les différentes communautés issues de l'immigration, en plus des droits individuels dont profitent leurs membres et qui leur assurent la possibilité d'exprimer publiquement leurs différences, doivent se voir reconnaître un droit minimal à l'autodétermination qui correspond à leurs attentes et intérêts. Les communautés juives montréalaises, par exemple, devraient pouvoir jouir d'un ensemble de biens

20 L'absence de soutien matériel pourrait avoir pour effet de créer ou de maintenir, malgré la reconnaissance d'un droit à l'autodétermination, une situation de domination de la nation englobante, qui a les moyens, par exemple, de faire vivre sa culture, sur la nation englobée qui n'a pas les ressources nécessaires à la survie de nombre de ses institutions, culturelles, par exemple, et qui pourrait ainsi se voir assimiler par la nation englobante.

institutionnels qui leur permet de faire vivre leur culture, ce qui inclut certaines institutions d'éducation et certaines institutions religieuses. De façon similaire, le peuple anglo-qubécois devrait pouvoir profiter de biens institutionnels qui correspondent à leurs attentes et intérêts : écoles et commissions scolaires, institutions culturelles, institutions de santé, etc. Dans ces deux cas, assurer la non-domination des membres de ces communautés signifie reconnaître un droit à l'autodétermination interne, mais à différents degrés. Le degré d'autodétermination qui devrait être accordé aux peuples autochtones est encore plus élevé et implique certaines formes d'autogouvernement, plus ou moins entières.

La reconnaissance, par cette nation minoritaire qu'est le peuple québécois à l'intérieur du Canada, de ses propres minorités nationales et de la nécessité, pour viser l'idéal de la non-domination, de leur accorder des droits à l'autodétermination, est, il faut le noter, une condition de la légitimité de la reconnaissance, par l'État englobant, des demandes d'autodétermination de la part du Québec. Octroyer un droit à l'autodétermination à une nation minoritaire qui, elle-même, ne respecte pas ce même genre d'engagement à l'égard de ses nations minoritaires ne représente pas un gain sur le plan de la non-domination. La perspective conséquentialiste que le républicanisme défend engage à chercher la maximisation de la non-domination. Le droit à l'autodétermination est un moyen particulier pour assurer la non-domination des membres individuels d'une nation qui pourrait résulter de leur appartenance à cette nation. Mais si la reconnaissance d'un tel droit à l'autodétermination pour une nation minoritaire A a pour effet, par ailleurs, d'encourager ou de favoriser la domination de A sur l'une de ses propres minorités nationales B, le droit à l'autodétermination de A reconnu par l'État englobant rate sa cible et est, ainsi, stérile. Il serait même illégitime de reconnaître un tel droit à A, puisque la conséquence serait la facilitation pour A de sa domination sur B. L'adoption d'une attitude favorisant la non-domination de ses propres minorités nationales est donc une condition de la reconnaissance, pour une nation (comme le peuple québécois), d'un droit à l'autodétermination.

Avant de voir ce que peut signifier une approche républicaine des droits collectifs sur le plan international, il me semble falloir brièvement traiter un dernier point quant à l'application de cette perspective à l'échelle domestique. Ce point concerne le rapport entre les droits collectifs des minorités nationales et certains droits individuels. J'aimerais noter, à l'instar de Seymour (2008), que la reconnaissance de droits collectifs, de droits à

l'autodétermination, peut ainsi entraîner la mise en place de droits individuels pour les membres des collectivités qui se voient attribuer un droit à l'autodétermination. Ainsi, certains droits peuvent sembler être des droits strictement individuels, mais sont en fait des droits qui n'ont aucun sens sans la référence aux droits collectifs dont ils découlent. C'est le cas, par exemple, des droits de chasse spéciaux²¹ accordés aux membres de certaines nations autochtones. Évidemment, le fait de chasser profite aux membres individuels de ces communautés qui se voient octroyer des quotas de chasse individuels. Seulement, ces droits de chasse, dont des individus profitent, ne peut se comprendre indépendamment des droits (ancestraux) reconnus à certaines communautés autochtones sur des territoires particuliers. Autrement dit, les droits de chasse dont jouissent certains individus découlent des droits au contrôle de territoires ancestraux qui sont l'apanage de certaines communautés. La jouissance d'un bien individuel, la chasse, dépend donc de la jouissance d'un bien collectif, à savoir le contrôle sur un territoire (et ses ressources). Le droit, pour un individu d'une minorité nationale, d'aller à l'école dans sa langue maternelle se comprend de la même manière. Bien sûr, l'éducation dans sa langue maternelle est un bien dont peut jouir un individu. Mais le droit qui lui garantit la jouissance de ce bien ne peut se comprendre indépendamment du droit collectif accordé à la minorité nationale dont cet individu fait partie, un droit à l'autodétermination interne qui implique l'usage de biens institutionnels qui comprennent, entre autres, l'éducation. C'est d'ailleurs ce qui explique que tous les individus n'ont pas un droit à l'éducation dans leur langue maternelle : tous les individus n'appartiennent pas à une minorité nationale qui s'est vue reconnaître un droit collectif à l'autodétermination.

3.3 Les droits collectifs à l'échelle internationale

L'adoption d'une approche républicaine comme celle que je défends ici peut, me semble-t-il, s'appliquer sur deux plans : celui des relations interétatiques et celui des relations

21 La chasse aux caribous est un bon exemple.

entre les nations²². Autrement dit, on peut considérer, à l'instar de Rawls (2002)²³, par exemple, que les États sont les acteurs fondamentaux à l'échelle globale et qu'une théorie du « droits des peuples » devrait se concentrer sur les relations entre ces acteurs indépassables. Ou, on pourrait penser que l'éthique des relations internationales doit être repensée en mettant de l'avant comme acteurs principaux non pas les États, mais les nations, qu'elles coïncident avec un État ou non. Il me semble en fait que ni l'une ni l'autre de ces approches soit à favoriser. Au contraire, il faut reconnaître avec Rawls (et Pettit) que l'ordre international est dominé, malgré l'émergence et le développement certain dans les dernières décennies d'acteurs importants dans la « société civile » globale, par les acteurs que sont les États et que l'éthique des relations internationales devrait commencer, si elle veut « moraliser » l'ordre global, par se concentrer sur les relations qu'ils entretiennent. C'est, d'une certaine manière, un engagement pragmatique. Mais cela ne signifie certainement pas que les nations sans États devraient être laissées à elles-mêmes.

Il faut d'abord noter qu'un État authentiquement attaché à la défense de l'idéal de la liberté comme non-domination, en plus de respecter les droits collectifs des minorités nationales qui cohabitent sur son territoire, devrait promouvoir à l'extérieur de ses frontières et dans ses relations avec l'étranger ce même idéal républicain. Autrement dit, le républicanisme a une visée internationaliste en ce que l'État républicain, pour être cohérent, se doit de suivre les principes – au premier chef : la non-domination – qu'il applique à l'intérieur de ses frontières comme dans ses relations avec l'extérieur (Anctil 2009). La promotion à l'échelle internationale de l'idéal de la liberté comme non-domination devrait découler de la forme même de l'État républicain, puisqu'un État républicain devrait chercher à représenter ses citoyens par des moyens qui sont compatibles avec la poursuite de la liberté comme non-domination à laquelle il est astreint.

De plus, la promotion d'un ordre international et de relations interétatiques qui

22 Je me concentre ici, et très brièvement, il faut le dire, sur la question des *droits collectifs* à l'échelle internationale. Toutefois, les implications d'une approche républicaine de l'éthique des relations internationales ne me semblent pas se limiter à cette question. Cf., par exemple, Bohman (2001; 2004; 2007), qui propose de penser l'éthique à l'échelle globale par l'intermédiaire de la *démocratie* républicaine. Cf. aussi Dagger (1997) et Pettit (2006; 2010). Je dois aussi noter que si je ne prends pas position sur autre chose que les droits collectifs, je crois que ce que je dis est compatible avec une position comme celle de Bohman ou de Pettit quant à l'importance de la démocratie à l'échelle internationale pour la promotion d'un idéal républicain.

23 Pettit (2010) adopte également cette approche « pragmatique », bien qu'il affirme très bien concevoir qu'on puisse vouloir remettre en question cette présupposition qui se fonde, comme il le dit, sur un état de fait.

répondraient aux exigences de la non-domination permet de favoriser par deux moyens la liberté comme non-domination des citoyens d'un État particulier. D'abord, on peut noter que la mise en place de liens culturels, économiques et juridiques avec d'autres pays, s'ils sont établis dans l'optique de la non-domination, auront tendance à supprimer les besoins de défense extérieure de l'État républicain (Pettit 1997, 151–152). Dans le cas où l'environnement international n'est pas marqué par ce genre de liens, établissant confiance et respect entre les États, et si « [u]nless the [State] is adequately defended, after all, there is going to be a live and continuing prospect of domination from outside » (Pettit 1997, 151)²⁴. Mais la meilleure réponse de l'État républicain à la menace de la domination (par la force armée) venant de l'extérieur n'est pas la mise en place de « contre-pouvoirs » par l'armement militaire, mais la mise en place d'anti-pouvoirs par l'établissement de liens de réciprocité entre les États²⁵.

Ensuite, la collaboration de différents États, dans une perspective républicaine, sert le projet de la non-domination pour les citoyens d'un État particulier en ce qu'elle permet de rendre les décisions sur certains sujets plus impartiales (Pettit 1997, 152–153). On peut ici penser, principalement, aux décisions et politiques qui, si elles ne sont pas appliquées de façon régionale ou par un ensemble minimal d'États, n'ont aucune chance de succès. La signature de traités internationaux sur la protection de l'environnement ou sur les standards de santé, par exemple, participe à la non-domination de populations particulières en ce qu'elle assure l'application effective de mesures et de politiques visant un territoire plus large que celui d'un seul État et en ce qu'elle éloigne certains mécanismes décisionnels des mains d'agents trop partiaux (ou trop influencés par d'autres agents partiaux). Un État, le Canada, par exemple, qui est un producteur de combustible fossile peut avoir tendance à favoriser cette industrie en assouplissant les règles concernant la protection de l'environnement, même si l'intérêt réel de ses citoyens est dans le renforcement de telles règles. La signature de traités ou la participation à des organisations supranationales peut en ce sens avoir des conséquences positives sur la liberté des citoyens d'États particuliers en limitant la possibilité, pour continuer l'exemple, de

24 La question de la défense contre la domination extérieure est évidemment un thème récurrent dans la littérature républicaine, de Cicéron (1994) à Pettit (1997), en passant par Machiavel (2004) et Harrington (1992) pour ne nommer que quelques auteurs déjà mentionnés.

25 L'établissement de contre-pouvoirs ou de pouvoirs réciproques n'est pas une stratégie optimale, parce qu'elle implique l'interférence ou la possibilité d'une interférence qui ne suit pas les intérêts de l'autre partie. Ainsi, cette stratégie permet peut-être de réduire l'intensité de la domination, mais ne permet certainement pas de l'éliminer. Cf. Pettit (1997, 67–68). Sur la notion d'anti-pouvoir, cf. Pettit (1996).

sacrifier les intérêts des citoyens dans la protection de l'environnement pour la satisfaction d'intérêts qui ne sont pas d'égale valeur pour la communauté, et donnant les moyens aux citoyens de justifier leur désaccord en faisant appel aux engagements internationaux de leur État²⁶.

Dans la perspective que j'ai ici développée, cela signifie donc que l'État républicain a pour charge, en plus de respecter la liberté et le droit à la non-domination des peuples qui vivent sur son territoire, de faire la promotion des droits collectifs pour tous les peuples, qu'ils soient majoritaires ou minoritaires et qu'ils soient avec ou sans État. Une république a cette charge d'abord et avant tout, comme je l'ai noté plus haut, parce qu'elle se doit d'être « cohérente avec les principes de son institution » (Anctil 2009, 67). L'engagement d'un État envers la liberté comme non-domination doit ainsi passer par la recherche dans ses relations avec l'extérieur, comme dans son fonctionnement interne, de la maximisation de la non-domination. Or, l'entretien de relations – commerciales, culturelles, etc. – avec des peuples ou des États qui ne reconnaissent pas les droits collectifs des minorités nationales qui habitent leur territoire ne peut être cohérent avec les principes de la république et ne peut servir la maximisation de la non-domination. Les relations commerciales avec un État qui domine ses minorités nationales encouragent, au contraire, la domination. Aussi la république doit-elle, pour promouvoir l'idéal de liberté comme non-domination à l'échelle internationale, y promouvoir également les droits collectifs pour les minorités nationales.

Mais l'État républicain doit également faire la promotion, sur le plan international, des droits collectifs des peuples pour répondre aux besoins de non-domination de ses propres citoyens. D'abord, la non-reconnaissance des droits collectifs des peuples (minoritaires) favorise l'armement et l'instabilité internationale. Les différends opposant des nations minoritaires à l'État englobant qu'ils identifient comme un oppresseur forment fort probablement la source la plus importante de conflits armés depuis le début des années 1990²⁷. À l'échelle internationale, la non-reconnaissance des droits des peuples minoritaires est donc à l'origine d'un climat d'instabilité et de mouvements d'armement dans de nombreuses régions du monde. Pour l'État républicain, la garantie d'une paix durable est la meilleure assurance contre la domination (par la force armée) imposée de l'extérieur. La république devra donc

26 Sur ce point, cf. aussi Pettit (2006).

27 Cf. Kymlicka (1995, 57-58). On peut rappeler les événements récents et toujours en cours en Ukraine – cf., encore une fois, Lieven (2014) – ou ceux opposant Israël au peuple palestinien de Gaza.

aussi, ne serait-ce que pour assurer la liberté comme non-domination de ses propres citoyens, promouvoir dans l'ordre global les droits collectifs des nations minoritaires²⁸.

Plus important, cependant, est le fait que la promotion des droits des peuples, par l'État républicain, au moyen de la signature de traités ou de la participation à des organisations supranationales qui ont statué en faveur de la reconnaissance de ces droits, a un effet bénéfique sur la liberté comme non-domination de ses propres nations minoritaires. D'une part, la participation par l'État englobant, même si celui-ci est déjà authentiquement républicain et reconnaît donc les droits collectifs des minorités nationales qui occupent son territoire, à des accords, des traités ou des organisations qui affirment l'importance de l'autodétermination pour les peuples offre en effet des garanties supplémentaires à ses minorités nationales de son engagement en faveur de leur liberté comme non-domination. De la même façon que ce genre de participation à des traités concernant la protection de l'environnement poserait un frein à l'abandon de normes environnementales pourtant essentielles pour assurer la non-domination de ses citoyens, cette participation pose des contraintes supplémentaires au renoncement, par l'État englobant, de son obligation en faveur des droits collectifs de ses minorités nationales. D'autre part, ce type de collaboration de l'État républicain à des institutions supranationales donnerait des outils supplémentaires, toujours comme dans l'exemple de la protection de l'environnement, aux citoyens pour appuyer leur contestation de décisions ou de politiques qui ne leur semblent pas correspondre au bien commun en faisant appel à la législation ou aux traités internationaux que leur État englobant aurait ratifiés. La mise sur pied et la participation à un tribunal international devant trancher les conflits potentiels entre une minorité nationale et son État englobant seraient peut-être la garantie la plus avancée de la responsabilité d'un État républicain à l'égard de la non-domination des peuples minoritaires.

Cependant, si « le projet républicain est [...] anti-isolationniste » en ce sens, s'il implique la promotion de la part de l'État républicain de l'idéal de la liberté comme non domination et, donc, des droits collectifs des nations, ce projet « doit également être foncièrement réfractaire à l'idéalisme excessif qui peut naître de l'attachement des citoyens envers la liberté, attachement qui peut les inciter à vouloir imposer universellement la liberté

28 Il faut reconnaître que de nombreux pays, le Canada, par exemple, ne sont pas directement menacés par les conflits de ce type qui ont lieu au Moyen-Orient ou en Europe de l'Est.

par la force » (Anctil 2009, 68). Évidemment, c'est parce que cette attitude, tout comme son direct opposé, ne correspond pas non plus au principe de la non-domination qui devrait guider l'action d'une république. Mais si, comme le dit Anctil (2009), « une république [...] doit agir sur la scène internationale selon le principe que toute intervention étrangère est susceptible d'être considérée comme une interférence arbitraire de la part de ceux qui la subissent », qu'est-ce que peut vouloir dire, sur la scène internationale, la promotion des droits collectifs républicains? Que doit et que peut faire un État républicain engagé à défendre les droits des peuples minoritaires? En somme, l'État républicain devrait d'abord et avant tout s'assurer que ses relations externes n'impliquent pas, de sa part, de domination et que ses relations externes ne favorisent pas des situations de domination de la part d'un État ou d'un peuple (ou, d'ailleurs de tout autre agent) sur un autre État ou un autre peuple. Ainsi, entre autres attitudes qu'un État authentiquement républicain devrait adopter, il devrait s'abstenir d'utiliser la force armée ou la menace économique-diplomatique dans ses relations avec les autres peuples ou les autres États et il devrait éviter de soutenir et même condamner des peuples ou des États qui agissent de la sorte. L'attitude militaire américaine des vingt dernières années, je pense principalement ici à l'invasion de l'Irak et la guerre d'Afghanistan, ne témoigne certainement pas d'une attitude républicaine. La même chose peut être dite de l'Allemagne, par exemple, qui domine la plupart des peuples européens par l'entremise de ses politiques économiques et diplomatiques. Un État républicain devrait soit éviter de soutenir soit faire tout en son pouvoir, en excluant les moyens créant de la domination, pour renverser l'attitude dominante de ce genre d'État. Le soutien offert par de nombreux pays occidentaux, le Canada et les États-Unis en tête, à Israël, malgré son occupation de territoires palestiniens et le régime d'apartheid qu'il impose au peuple palestinien, est un autre exemple de relations internationales nonrépublicaines en ce qu'elles favorisent nettement la domination. L'objectif visé est toujours ici, il faut le garder à l'esprit, la réduction de la domination ou, plus précisément, la maximisation de la non-domination.

Évidemment, cela ne veut pas dire que l'État républicain doit se fermer à toute relation avec les peuples ou États qui ont une attitude favorisant la domination. Seulement, les rapports avec ces agents collectifs devraient servir de moyens pour promouvoir l'idéal de la liberté comme non-domination et les droits collectifs pour les minorités nationales, que ce soit par l'aide ou les bénéfices accrus pour l'État coopératif ou par la conclusion d'ententes multilatérales favorisant la liberté comme non-domination des peuples minoritaires.

Cependant, le seul moyen pour la république de promouvoir efficacement les droits collectifs des nations, et de réduire effectivement le nombre d'États « voyous » quant à cette question, est de faire reconnaître par les instances supranationales la nécessité du respect des droits collectifs et de tenter de démultiplier les traités, accords et organismes supranationaux qui lieraient les États entre eux dans une entente sur les droits collectifs. Bien sûr, de telles mesures ont déjà été avancées sans grand succès²⁹. On peut penser, par exemple, à la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*³⁰ qui, malgré son entérinement par l'Assemblée générale de l'ONU en 2007, n'a pas eu beaucoup d'impact sur le traitement réservé aux minorités autochtones dans de nombreux pays comme le Canada ou l'Australie³¹. Cela ne veut toutefois pas dire que les organisations internationales ne sont pas le meilleur moyen, si leur mode de fonctionnement même correspondait aux « standards » de la non-domination et si leurs pouvoirs d'action étaient augmentés, de promouvoir effectivement, par des moyens qui ne vont pas à l'encontre d'un engagement en faveur de la non-domination, les droits collectifs des nations. Il faut donc certainement repenser le fonctionnement des institutions supranationales et leur accorder plus de pouvoir, quitte à ce que, au nom de la liberté comme non-domination de toutes les nations, les États doivent céder une partie de leur souveraineté.

C'est, me semble-t-il, un phénomène qu'on peut observer avec l'Union européenne. Évidemment, l'UE n'est pas une organisation supranationale fonctionnant suivant les principes républicains : par exemple, les États les plus importants sur le plan économique, la France et l'Allemagne, dominent effectivement leurs plus faibles associés. Il n'en demeure pas moins que quant à l'intégration internationale de quelques champs de politiques publiques, l'UE en est arrivée à certains succès. Aussi, deux commentaires me semblent s'imposer quant à l'aliénation de la souveraineté des États. D'abord, le fait que les États soient amenés à céder une part de leur souveraineté, ou qu'une théorie normative prescrive une telle sorte d'aliénation de la souveraineté, ne signifie pas que le monde soit arrivé (ou n'arrive jamais) à une époque

29 Au passage, il me semble falloir noter la confiance excessive que Pettit semble placer dans la capacité des organisations supranationales, dans leur forme actuelle, de promouvoir la non-domination. Cf. Pettit (2006; 2010).

30 Cf. Organisation des Nations Unies (2007).

31 Qui font, bien entendu partie, de l'ONU. Sur les suites données par le gouvernement canadien à son appui à la *Déclaration*, voir les propos du ministre John Duncan rapportés dans un article du journal *Le Devoir* (“Autochtones: pas d’autres revendications, dit Ottawa” 2010).

post-nationale ou post-étatique. Autrement dit, cela ne signifie pas un dépassement de la nation ou du modèle étatique. Je ne veux pas m'attarder sur cette question; aussi, cf. les travaux de Saskia Sassen (2003; 2006) et de Alesina et Spolaore (2005). Ensuite, il serait également possible de penser que le fait de céder une part de la souveraineté étatique ou nationale ne représente pas, à proprement parler, une aliénation de la souveraineté. On pourrait penser l'organisation des institutions supranationales sur le mode confédératif : une part de la souveraineté est *déléguée* pour traiter les enjeux communs, mais chaque État ou nation reste souverain et conserve, par le fait même, un droit de sortie.

3.4 Conclusion

Les droits collectifs républicains sont donc, c'est ce que j'ai voulu montrer ici, des droits à l'autodétermination pour les peuples ou les nations minoritaires. Ce que peut signifier, pour un peuple particulier, le droit à l'autodétermination varie en fonction des besoins et des intérêts, quant à la non-domination, de ce peuple. Ainsi, les droits à l'autodétermination ne sont pas un ensemble de droits particuliers, mais peuvent se comprendre comme s'inscrivant dans un continuum allant des droits à l'autodétermination interne les plus limités aux droits à l'autodétermination externe les plus radicaux. À l'échelle domestique, cette approche prescrit donc de reconnaître les différentes minorités nationales qui cohabitent sur le territoire et d'évaluer leurs besoins et intérêts en termes de non-domination. Pour répondre à ces besoins et satisfaire ces intérêts, l'État englobant peut être amené à devoir reconnaître le droit de certaines communautés à avoir et à gérer certaines institutions culturelles et religieuses – pour les minorités nationales dont les besoins d'autodétermination sont les moins développés –, des institutions d'éducation et de santé, ou encore, des institutions politiques séparées. Pour certaines minorités nationales, cela peut aussi vouloir dire que l'État englobant doit être prêt à reconnaître la nécessité de la sécession. Sur le plan international, l'adoption d'une approche des droits collectifs républicains signifie d'abord et avant tout que l'État républicain, la république, doit faire tout en son pouvoir pour agir, dans ses relations avec l'extérieur, en conformité avec l'idéal de la liberté comme non-domination en évitant de créer, maintenir ou favoriser des situations de domination d'un peuple ou d'un État sur un autre peuple ou un autre État. Cela veut aussi dire qu'il doit faire tout en son pouvoir, tant que ses actions ne créent pas de domination, pour promouvoir l'idéal de la liberté comme non-domination. Ultimement, je crois

donc que malgré la nécessité, pour assurer la non-domination, de la persistance des peuples et des nations, le républicanisme commande la mise en place de fortes institutions supranationales ayant pour objectif de faire cesser la domination des peuples entre eux et, en dernière analyse, des peuples sur les individus membres de nations minoritaires.

Conclusion

Il apparaît maintenant clairement, du moins je l'espère, que les questions qui ont animé l'ensemble de ce mémoire sont celles de la liberté et de l'égalité. Si cela n'a pas été formulé de façon tout à fait explicite, c'est en effet la trame normative qui devrait apparaître en filigrane à mesure que le lecteur avance dans les différents chapitres. En somme, l'argument que j'ai voulu développer ici, pour le formuler d'une nouvelle manière, est que celui ou celle qui croit que le politique doit être organisé de façon à garantir une liberté *effective* et *égale* pour tous devrait être amené à poser, sur la base d'une justification républicaine, l'importance de la reconnaissance de droits à l'autodétermination pour les collectivités nationales. L'idéal de la liberté comme non-domination fait en effet ressortir un ensemble de situations, malencontreusement obliérées par une définition plus « classique » et « libérale » de la liberté, où il n'est pas possible de considérer un individu (ou un agent collectif) comme effectivement libre parce que malgré l'absence d'interférence actuelle dans son action, cet individu (ou cet agent collectif) est sous le *dominium* ou le pouvoir arbitraire d'un autre. Ce que j'ai donc voulu faire ressortir, pour soutenir la nécessité de la reconnaissance de droits collectifs pour les minorités nationales et les peuples en général, c'est que les individus qui sont membres de peuples ou de nations qui ne se voient pas assurer de tels droits sont dans l'une de ces situations de domination. Autrement dit, si un groupe national est dominé, s'il est dans une position qui permet à un autre agent d'interférer de manière arbitraire avec lui, les membres individuels de ce groupe sont tout autant dominés, tout aussi peu libres. Or, l'importance de la liberté individuelle, égale pour tous, est une valeur très largement partagée dans les sociétés occidentales ou, du moins, dans les principaux courants en philosophie ou en théorie politique. Mon argument consiste donc à dire que la seule manière de satisfaire cette valeur ou cette intuition si généralement partagée est de reconnaître, par ailleurs, des droits

véritablement collectifs aux peuples et nations de ce monde.

Je n'ai cependant pu, dans le cadre de ce mémoire, traiter l'ensemble des questions qui auraient dû être traitées pour offrir une défense complète de cette thèse. Aussi, je me suis concentré sur un aspect particulier de celle-ci ou, plutôt, je l'ai abordée sous un angle spécifique : la capacité de la théorie républicaine de réconcilier, plus efficacement que le libéralisme qui a maintes fois tenté l'expérience dans les dernières décennies, les droits collectifs et les droits individuels. Certaines données normatives ont ainsi été tenues pour acquises. Parmi celles-ci, on peut compter l'idée selon laquelle les droits individuels sont moralement justifiés et nécessaires et le point de vue faisant du pluralisme des conceptions particulières du bien ou des doctrines compréhensives un fait à respecter. Ce sont évidemment des idées, comme celles qui en découlent de la tolérance et d'une forme de neutralité de l'État à l'égard des conceptions particulières du bien, que je partage avec les auteurs libéraux. Aussi m'est-il apparu opportun d'analyser d'abord la contribution du libéralisme à l'échafaudage d'une perspective théorique conciliant les droits individuels et les droits collectifs.

4.1 Échec des droits collectifs libéraux?

Les dernières décennies ont vu l'apparition, comme je l'ai expliqué au chapitre 1, d'un ensemble de tentatives libérales pour répondre aux demandes et revendications de plus en plus pressantes des communautés issues de l'immigration et des groupes nationaux divers (nations autochtones¹ ou groupes nationaux présents avant les conquêtes, colonisations ou annexions territoriales²). Ces tentatives ont, du moins à première vue, quelque chose d'étrange : elles veulent montrer que les droits collectifs peuvent être pensés en accord avec une théorie des droits individuels qui se fonde sur un individualisme normatif qui semble indéniable. Comme j'ai tenté de le montrer, les valeurs fondamentales du libéralisme, qu'on favorise la liberté individuelle ou la tolérance, sont intimement liées à une certaine forme d'individualisme (§ 1.1). Le libéralisme s'est en effet développé dans le contexte moderne³ de l'individualisation des consciences, mouvement initié par la réforme luthérienne et qui, bien malgré Luther

1 On peut penser, parmi tant d'autres, aux Premières Nations canadiennes, aux Navajos américains ou aux différentes nations aborigènes australiennes.

2 Par exemple, on peut penser à la nation québécoise au Canada, au peuple mexicain du sud des États-Unis ou à la nation écossaise.

3 Tocqueville (1961) affirme d'ailleurs qu'on pourrait considérer le mouvement de l'individualisme comme celui caractérisant la modernité.

d'ailleurs, s'est concrétisé sur le plan politique au 17^e siècle avec l'apparition d'un discours « libéral » sur la tolérance, les libertés individuelles et le rapport de celles-ci à la forme que devrait revêtir l'autorité publique.

Bien plus, au-delà de l'argument « historique », qui nous permet pourtant de réévaluer consciencieusement des concepts ou des catégories que nous pourrions avoir tendance à utiliser négligemment, on peut avancer que le libéralisme est étroitement uni à (au moins) une forme d'individualisme parce qu'il mobilise, pour soutenir un ensemble de thèses *politiques*, une « thèse *justificative*⁴ » qui appelle au respect de l'individu ou encore au respect de la dignité humaine. L'autonomie individuelle, la liberté individuelle, la tolérance ou la neutralité de l'État sont des valeurs qui se justifient, dans le cadre libéral, par la reconnaissance, donc, d'une forme d'individualisme normatif. Cela ne signifie toutefois pas que le libéralisme soit irrémédiablement lié à l'individualisme « possessif » ou à l'individualisme atomiste. Il n'en demeure pas moins que l'attachement du libéralisme à une justification normative d'ordre individualiste semble poser problème si l'objectif est de développer une théorie des droits collectifs : il apparaît exister une tension entre cet attachement et les exigences liées à la reconnaissance de droits à une collectivité qui pourrait user de ses droits pour restreindre la liberté de ses membres individuels.

J'ai affirmé qu'il est possible de dénoter trois stratégies libérales différentes pour tenter de surmonter cette apparente tension entre l'individualisme normatif du libéralisme et la nécessité, que de très nombreux auteurs libéraux reconnaissent, de satisfaire les besoins et demandes des peuples et nations minoritaires (§ 1.3). La première (§ 1.3.1), celle qui me semble principalement représentée par Tamir (1993), est de nier la nécessité de la reconnaissance, pour satisfaire les demandes et besoins culturels des peuples ou nations minoritaires, de droits collectifs. Plus convaincante me semble être la stratégie élaborée par Kymlicka (1995) et que j'ai exposée à la section 1.3.2. Ce dernier partage avec Tamir, il faut le noter, un aspect théorique important : tous deux font de l'autonomie individuelle, la liberté de choix, la valeur libérale par excellence. Par contre, Kymlicka affirme que certains types de

4 Cf. McDonald (1991). J'utilise ici le singulier, mais McDonald montre qu'on peut recenser deux thèses justificatives individualistes : l'une fondée sur l'utilité, l'autre sur le respect. Évidemment, la première témoigne d'une position utilitariste et la seconde d'une position plus proche du déontologisme. Cela étant dit, je ne crois pas vraiment qu'il y ait de distinction fondamentale entre les deux justifications, puisque la position fondée sur l'utilité dénote aussi un engagement au « respect » de l'individu. La méthode diffère cependant et les conséquences de cette différence sont, il faut le reconnaître, importantes.

droits collectifs, sous la forme de droits différenciés par le groupe, doivent être reconnus pour permettre aux peuples et nations minoritaires de se protéger contre l'ingérence, dans leurs affaires, d'un agent extérieur et les aider ainsi à conserver leur culture. Il soutient cependant que le libéralisme ne peut en aucun cas justifier l'imposition, par le groupe, de restrictions internes pour les membres du groupes et, conséquemment, de droits collectifs à ce type de mesures. Cela irait en effet à l'encontre du principe central du libéralisme, à savoir l'autonomie individuelle.

La stratégie libérale la plus prometteuse en ce sens m'apparaît cependant être celle de Seymour (2008) qui propose d'abandonner la thèse forte de l'individualisme au centre des stratégies précédemment exposées et de considérer, à la suite de Rawls, que la *tolérance*, et non pas l'*autonomie*, est la valeur cardinale du libéralisme. Pour résumer à outrance un argument que j'ai déjà bien trop résumé au premier chapitre (§ 1.3.3), on peut dire que Seymour tente de fonder la valeur des peuples et des nations indépendamment de la valeur des individus qui les composent en s'appuyant sur un principe de la valeur de la diversité culturelle dont les peuples et les nations sont un moyen. Les peuples et nations sont ainsi dignes de respect, dans le sens de la tolérance, au même titre que les individus sont dignes de cette tolérance-respect. Seulement, affirme Seymour, comme il existe des rapports de forces inégaux, des rapports de domination tant culturels que socioéconomiques entre les groupes, la tolérance doit se traduire par un effort effectif et actif pour promouvoir la diversité culturelle qui, dans la passivité, finirait par être réduite (par les rapports de domination). Seymour (2008, 362) établit donc ainsi l'importance de la reconnaissance aux peuples, comme aux individus, de droits respectant leur valeur : « Les personnes et les peuples doivent être valorisés parce qu'ils sont respectivement des sources importantes de diversité de talents et d'expressions culturelles et d'une diversité de cultures sociétales et de ressources naturelles. » Comme les individus, donc, les peuples ont une valeur qu'il faut protéger par l'octroi de droits collectifs.

Au chapitre 1, j'ai, pour chacune de ces trois stratégies, esquissé des critiques particulières qui m'ont permis de montrer que toutes sont instables ou lacunaires⁵. Cela signifie-t-il pour autant, au regard des critiques que j'ai développées au premier chapitre et que je rappelle ici dans ces notes conclusives, que les tentatives libérales pour réconcilier les droits individuels et les droits collectifs sont un échec? Pour répondre platement, oui et non. Ce tour

⁵ Si je ne les rappelle pas ici, c'est par souci d'épargner au lecteur une conclusion démesurément longue.

d'horizon des stratégies libérales pour accommoder les droits collectifs indique certainement une forme d'échec de la part de la théorie libérale à montrer que les droits collectifs et les droits individuels ne sont pas incompatibles, qu'ils ne sont pas nécessairement la source de tensions insurmontables. Kymlicka et Seymour fournissent certainement les tentatives les plus incisives et les plus prometteuses à cet égard, mais elles s'appuient toutes deux sur une conception des droits et de la liberté qui les sous-tend qui ne permet pas de comprendre comment deux régimes de droits dont les objectifs sont divergents – l'un visant à protéger les individus, l'autre ayant pour but d'armer les collectivités – peuvent, de façon harmonieuse, cohabiter et peuvent, de façon cohérente, être justifiés. En somme, les tentatives libérales sont, effectivement, un échec. Cela étant dit, elles ne le sont pas sur toute la ligne : elles offrent un ensemble d'outils considérable pour penser les problèmes affectant les peuples et les nations minoritaires. Malgré tout, la démonstration de la compatibilité véritable entre les droits individuels et les droits collectifs reste à faire.

4.2 Les avantages du républicanisme et l'idéal de la liberté comme non-domination

Je crois donc que le républicanisme et son idéal de la liberté comme non-domination permet d'appréhender de manière beaucoup plus consistante que les approches libérales le rapport qui devrait être promu entre les droits individuels et les droits collectifs. Comme le lecteur attentif a pu le remarquer, c'est l'objet du chapitre 2. Cependant, une telle approche n'est pas non plus exempte de difficultés. D'ailleurs, le premier obstacle à surmonter pour élaborer un argument républicain en faveur de droits collectifs qui seraient conciliables aux droits individuels est similaire à celui dont doit se défaire le libéralisme. Seulement, il apparaît pour la raison exactement inverse : le républicanisme est généralement considéré comme une philosophie collectiviste (§ 2.1). La version que je défends, celle défendue principalement par Pettit (1997), Skinner (1998) et Viroli (2011), ne propose pas, toutefois, une philosophie collectiviste et s'oppose en cela, il faut le dire, à une version peut-être plus populaire du républicanisme qu'on pourrait appeler le néo-athénisme. Le républicanisme néo-romain, au contraire de sa contrepartie néo-athénienne, met de l'avant la liberté individuelle et s'engage au respect du pluralisme par la promotion d'une autorité publique neutre quant aux conceptions particulières du bien. Ce qui est recherché ne sont pas les moyens du bien commun, mais les moyens de la liberté individuelle et si ce républicanisme pose aussi l'idée que le bien commun

est à rechercher, c'est parce qu'il s'agit d'un moyen d'assurer à tous la liberté individuelle. »

Cet engagement envers l'individualisme normatif est abondamment étayé, me semble-t-il, par la présentation que je fais de l'idéal de la liberté comme non-domination, central pour le républicanisme, à la section 2.2. Cet idéal s'oppose, on peut le rappeler, à la conception de la liberté comme non-interférence qu'on peut associer, de façon générale, au libéralisme et qui a été le plus fameusement portée par Berlin (2002). Pour ce dernier, il existerait deux formes de liberté : l'une, qui peut elle-même être appréhendée suivant deux perspectives⁶, positive qui, comme le dit Skinner (1998, 114, n. 22), « connects liberty with the performance of actions of a determinate type »; l'autre, celle que Berlin favorise et qu'il identifie comme la seule véritable forme de liberté, négative qui stipule qu'un individu est libre si on n'interfère pas avec son mouvement ou sa volonté. L'adoption d'une vision positive de la liberté ouvre la porte à une conception collectiviste du politique parce qu'elle peut exiger, comme « performance d'actions d'un type déterminé », la soumission de l'individu au bien commun. C'est le cas du républicanisme néo-athénien, le plus illustrement représenté par Pocock (2003) et Arendt (1958), dont la conception de la liberté exige l'expression d'une vertu civile qui passe par la participation politique⁷. Le républicanisme néo-romain, de son côté, ne partage pas cette approche de la liberté aux relents collectivistes. Pourtant, l'exposition dichotomique de Berlin exclut une troisième possibilité : une liberté négative, mais qui ne nécessiterait pas l'absence d'interférence, mais l'absence de domination. Cette liberté, comme elle est négative, à l'instar de la liberté libérale, pour reprendre la citation de Skinner (1998, 114, n. 22), « [connects] liberty with opportunities for action » et, en ce sens, met l'accent sur les possibilités ouvertes à l'*individu*. La justification normative ne se trouve pas, comme pour les philosophies politiques collectivistes, dans le bien de la communauté, mais dans celui de l'individu. Comme la liberté négative libérale, l'idéal de la liberté comme non-domination appelle ainsi au « respect » de l'individu et de sa liberté fondamentale.

Les différences et les implications entre les deux types de liberté négative sont

6 Berlin (2002) rassemble ainsi la liberté de type kantien, liberté intérieure qui exige la conformité de la volonté à une loi morale, à une liberté du type promu par Rousseau, liberté plutôt extérieure qui exige la conformité de la volonté avec les lois de la cité.

7 Évidemment, je ne veux pas dire ici que Pocock et Arendt partagent *une* conception de la liberté. Les conditions de la vertu pocockienne et celles de la vertu arendtienne sont très différentes. Les deux, pourtant, adhèrent à l'idéal de la *vita activa* du républicanisme « athénien » et, en ce sens, proposent des conceptions de la liberté similaires.

importantes; pour plus de détails, entre autres sur la définition de la domination, je renvoie donc le lecteur à la section 2.2. J'aimerais seulement rappeler que la liberté comme non-domination fournit différents avantages par rapport à la liberté comme non-interférence. Le plus évident de ces avantages est qu'appréhender la liberté comme l'absence de domination fait ressortir un ensemble de situations où la liberté d'un agent est contrainte qui, si on considère que la liberté signifie l'absence d'interférence, n'apparaissent pas. C'est le cas, comme je le soutiens plus loin dans le chapitre 2 (§ 2.4), des situations où un peuple ne se voit pas reconnaître le droit collectif à l'autodétermination et qu'il est ainsi, tout comme les membres qui le composent, au *dominium* d'un autre agent.

Le second avantage que j'aimerais rappeler, et qui me semble également central pour l'argument que j'ai développé à la section 2.4, est que l'idéal de la liberté comme non-domination permet de penser des situations où il y a interférence effective de la part d'un agent sur un autre agent, mais où il n'est pas possible de dire que l'agent avec qui on interfère n'est pas libre parce qu'il n'est pas dominé. Dans la perspective républicaine, l'interférence est donc légitime tant et aussi longtemps qu'elle n'est pas arbitraire, c'est-à-dire tant et aussi longtemps qu'elle suit (*track*) les intérêts de l'agent avec lequel on interfère et ses opinions concernant ses intérêts. L'idéal de la liberté comme non-domination permet donc de penser de façon cohérente la liberté individuelle et l'action de l'autorité publique ou du groupe sur l'individu. Si cette action n'est pas dominante, si elle vise à maximiser la non-domination par des moyens non-dominants, elle est légitime. Cela ne signifie toutefois pas que le républicanisme que je défends est collectiviste, puisque ce qui est à maximiser est un attribut individuel et non un attribut du groupe ou de l'agent collectif.

C'est à la section 2.4 que j'ai exposé mon argument principal pour soutenir que le républicanisme est, du moins bien plus que le libéralisme, la perspective théorique qui permet de penser la réconciliation des droits individuels et des droits collectifs de la manière la plus cohérente. En somme, l'argument que j'ai développé peut se résumer, schématiquement, de la façon suivante :

- (1) la domination d'un individu implique que cet individu appartient à un groupe vulnérable, à ce que Pettit nomme une classe de vulnérabilité;
- (2) les peuples ou les nations forment des classes de vulnérabilité et, en ce sens, soumettent potentiellement leurs membres à la domination d'un agent extérieur qui, en

- dominant le groupe domine tout à la fois chacun des membres individuels du groupe;
- (3) les peuples ou les nations ne sont pas, cependant, des classes de vulnérabilité comme les autres, puisque ce sont des *agents collectifs* qui possèdent des intérêts⁸, des volontés et une rationalité qui ne se réduisent pas à l'agrégation des intérêts et des volontés des membres qui les composent⁹;
 - (4) pour cette raison, c'est-à-dire pour protéger les intérêts véritablement collectifs des peuples et nations, il est nécessaire de leur reconnaître des droits collectifs;
 - (5) ces droits collectifs sont en entier accord avec les droits individuels parce que :
 - (a) les deux régimes de droits découlent de la même justification normative, à savoir l'idéal de la liberté comme non-domination;
 - (b) et, mais cette seconde raison est intimement liée à (a), parce que, d'une certaine manière, les droits collectifs sont un moyen de protéger effectivement le droit individuel à la liberté comme non-domination.

Autrement dit, l'idéal de la liberté comme non-domination implique que la domination dont est l'objet l'agent collectif qu'est le peuple n'est pas tolérable en ce qu'elle implique, pour les individus qui composent l'agent collectif, une situation de domination. Cette dernière, pourtant, ne peut être réglée par le moyen plus largement reconnu que sont les droits individuels, parce que la domination dont il est question affecte le peuple dans sa jouissance de biens *collectifs*, contraint sa volonté *collective* et bafoue des intérêts qui *ne peuvent être réduits aux intérêts individuels* de ses membres. Ainsi, pour protéger ces intérêts, il est nécessaire de reconnaître et d'accorder aux peuples des droits collectifs. Autrement, le droit *individuel* à la non-domination peut se voir bafouer.

L'avantage central de développer une théorie républicaine des droits collectifs réside donc, et c'est ce que j'espère avoir adéquatement défendu au chapitre 2, dans le fait que ces droits collectifs sont compris comme étant l'expression du même idéal, celui de la liberté

8 Les intérêts de ce type de collectivités se résument, en somme, à la jouissance d'un ensemble de biens collectifs (et institutionnels). Au contraire, l'intérêt qui unit les autres types de classes de vulnérabilité n'est pas collectif puisqu'il n'est que l'agrégation d'intérêts individuels. Ce qui unit, par exemple, la classe de vulnérabilité que forment les femmes, c'est un intérêt *partagé* par toutes de mettre fin à la domination qu'elles subissent en tant que classe de vulnérabilité. Un intérêt partagé n'est pourtant pas un intérêt collectif et les membres de telles classes de vulnérabilité, pour voir leur intérêt comme membre de cette classe satisfait, n'ont pas besoin de se voir reconnaître des droits collectifs. Les droits individuels découlant du droit fondamental à la non-domination sont suffisants.

9 Je le rappelle, la relation qui est ici impliquée est une relation de survenance.

comme non-domination, que celui dont découle les droits individuels républicains. En somme, les deux régimes de droits sont le produit d'une seule et même motivation normative et peuvent être considérés comme deux points sur le même continuum de la liberté comme non-domination. Les droits collectifs républicains peuvent en ce sens se comprendre comme l'extension, dans un ordre de réalités politiques différent, des droits individuels. Ces deux régimes de droits ont le même but – défendre la liberté comme non-domination pour tous –, mais s'adressent à des phénomènes de domination de catégories distinctes.

Cet avantage de la perspective républicaine permet ainsi de répondre aux insuffisances, dénotées au chapitre 1, des stratégies libérales. En un mot, le républicanisme permet de penser une véritable réconciliation des droits collectifs et des droits individuels. Plus précisément, contrairement à l'approche de Kymlicka, le républicanisme a les ressources théoriques nécessaires à la justification des protections externes pour les peuples ou les nations tout comme il peut adéquatement, c'est-à-dire dans le respect des droits individuels, justifier les restrictions internes. C'est que l'interférence des restrictions internes qui peuvent être imposées par la communauté à ses membres peuvent se justifier dans la mesure où elles suivent l'intérêt des membres de la communauté en éliminant la domination du groupe et dans la mesure où ces mesures ne sont pas, elles-mêmes, dominantes. Évidemment, toutes les restrictions internes ne répondent pas à ce critère de l'interférence non-arbitraire. Malheureusement, je n'ai pu m'attarder plus avant sur le type de restrictions qui ne passerait pas ce « test »; c'est pourtant une question qui serait essentielle à l'élaboration d'une véritable théorie des droits collectifs républicains.

Cependant, c'est une perspective qui, contrairement à la perspective libérale de Seymour, offre un critère pour arbitrer les conflits potentiels entre des droits individuels et des droits collectifs. Il s'agit, encore ici, évidemment, de l'idéal de la liberté comme non-domination. Cet idéal commande la maximisation de la non-domination des individus et les droits collectifs républicains, tout comme leurs contreparties individuelles, y trouvent leur justification. Aussi, le critère pour départager, dans une situation conflictuelle, les droits qui devraient être promus de ceux qui ne le devraient pas m'apparaît clair : c'est le droit qui permet le mieux de maximiser la non-domination (des individus) qui devrait « l'emporter ». Évidemment, c'est, comme le veut l'expression, plus facile à dire qu'à faire. J'en conviens volontiers et il est certain que, dans la réalité de l'arène politique, même avec les analyses les

plus poussées de la situation exacte de chacun des acteurs en scène, il y a fort à parier que des réponses claires puissent n'être que rarement dégagées. Il n'empêche que le républicanisme offre un avantage théorique certain, à cet égard, sur la stratégie déployée par Seymour et que cet avantage théorique ne peut que se traduire que comme un atout dans le monde politique concret. Cela étant dit, voilà encore une question qu'une théorie des droits collectifs républicains à part entière devrait prendre à bras-le-corps.

4.3 Vers une théorie républicaine des droits collectifs

Au chapitre 3, j'ai essayé de déterminer, plus précisément, ce que peut vouloir dire un droit collectif républicain. Je ne veux pas revenir sur l'analyse que je fais des différents types de droits collectifs et de la place qu'ils pourraient occuper dans une théorie des droits collectifs républicains (§ 3.1); cette conclusion, déjà trop prolix, en serait inutilement allongée et le chapitre 3 est celui que le lecteur devrait avoir le plus frais à l'esprit. Ce chapitre ne participe pas non plus directement à soutenir la thèse centrale que j'ai développée précédemment, mais sert plutôt à esquisser les contours d'une théorie plus élaborée des droits collectifs républicains. J'aimerais cependant rappeler que j'ai soutenu, à cet égard, qu'au final le seul type de droits collectifs que l'approche républicaine recommande est celui des droits à l'autodétermination. S'il en est ainsi, c'est que la non-domination, à l'échelle des groupes que sont les peuples et les nations, ne peut se traduire que par la capacité du groupe à se déterminer lui-même ou, du moins, à ne pas être déterminé par un agent qui lui est extérieur¹⁰. Ainsi, pour éviter qu'un groupe soit déterminé, arbitrairement et contre son gré, par un agent extérieur, il faut lui garantir la possibilité de faire appel à un droit à s'autodéterminer.

Cela étant dit, cette perspective n'implique pas que tous les peuples doivent jouir du même ensemble de droits collectifs à l'autodétermination. Chaque peuple devrait ainsi se voir accorder, en concordance avec leur droit fondamental à l'autodétermination, un ensemble de

10 Il existe une différence entre se déterminer soi-même (ou être son propre maître) et ne pas être déterminé par autrui (ne pas avoir autrui pour maître). L'idéal de la liberté comme non-domination n'engage qu'à la seconde de ces possibilités parce qu'il pourrait arriver qu'un individu soit amené à être déterminé par autre chose que lui-même sans qu'on puisse dire qu'il ait été dominé. L'action d'un individu peut en effet être déterminée par un ensemble de facteurs. Le seul de ces facteurs qui compte pour déterminer si un individu est dominé ou non est cependant celui impliquant l'action d'*autrui*. En ce sens, l'objectif de la maximisation de la non-domination est de s'assurer que le moins souvent possible, la volonté (ou l'action) d'un individu soit déterminée par celle d'un autre. Cela dit, bien qu'il existe certainement une distinction analytique entre *auto-détermination* et *non-hétéro-détermination*, dans la pratique politique, on peut penser que le type de mesures qui favorisent la non-domination est le même que celui qui favorise l'autodétermination.

droits particuliers qui dépend des conditions particulières qui permettraient d'assurer sa non-domination. En effet, tous les peuples ne sont pas dans la même situation quant aux dangers de la domination et tous n'ont pas les mêmes intérêts et les mêmes attentes quant à l'étendue de leur autodétermination. Aussi me semble-t-il que la perspective républicaine commande de définir des droits plus particuliers à l'autodétermination en fonction de la position réelle de chaque sujet de droits collectifs potentiels. Il serait certainement possible de déterminer, à l'instar de Seymour (2008), les besoins de chaque type de peuple quant aux droits à l'autodétermination et aux conditions à remplir pour leur assurer un statut de non-domination. Mais encore ici, c'est une tâche qui incomberait à qui voudrait développer plus avant la perspective républicaine des droits collectifs que j'ai ici ouverte avec, je l'espère, un minimum de cohérence.

Dans les deux dernières sections du chapitre 3 (§§ 3.2 et 3.3), j'ai tenté de préciser encore davantage ce que peut signifier l'application, à l'échelle domestique et à l'échelle internationale, de l'approche ébauchée dans les sections et chapitres précédents. C'est ici que se situent certainement les chantiers les plus importants et les plus intéressants pour l'édification d'une véritable théorie républicaine des droits collectifs. J'ai affirmé, entre autres choses, qu'à l'échelle domestique (§ 3.2), l'application d'une telle approche commande la reconnaissance par l'État (ou les États dans les organisations fédérales) des minorités nationales qui cohabitent sur son territoire et la reconnaissance constitutionnelle et légale des droits à l'autodétermination de ces minorités. Cependant, que peut vouloir dire, exactement, l'inscription légale et constitutionnelle des droits des minorités nationales? Faut-il mentionner nommément toutes les minorités partageant un territoire ou seulement certains types de minorités? Quelle forme devrait revêtir cette inscription? Devrait-elle se limiter, pour les minorités qui ne réclament pas de droits politiques à l'autodétermination, à la reconnaissance dans les textes constitutionnels de l'existence de ces minorités et de l'engagement, vague mais présent, de l'État à l'égard de la protection de leur droits à l'autodétermination et du droit de leurs membres à l'absence de domination fondée sur leur appartenance nationale? Devrait-elle encore signifier, cette inscription, que des mesures légales positives devraient être adoptées? Et quelles mesures légales positives : des politiques de discriminations positives? Un support financier pour les institutions des minorités? Si j'ai entamé une réponse pour certaines de ces questions – j'ai tenté de supporter l'idée selon laquelle le droit à l'autodétermination implique

des mesures légales positives telles que les politiques de discrimination positive et l'appui financier aux institutions des nations minoritaires –, la plupart d'entre elles sont restées sans éclaircissement.

Quant à l'échelle globale (§ 3.3), la tâche me semble encore plus colossale. Modestement, je n'ai fait que soutenir qu'un État authentiquement républicain devrait entretenir avec l'extérieur des relations qui répondent au standard de la non-domination qu'il applique dans ses relations internes; qu'il devrait faire la promotion de la non-domination à l'échelle globale parce que la non-domination des acteurs internationaux entre eux, États comme peuples sans État, ne peut que favoriser la non-domination à l'échelle domestique; et que le moyen qui semble le plus propice au respect, par l'État républicain, du principe de la non-domination dans ses relations avec l'extérieur et à la promotion de l'idéal de la non-domination pour les États et les peuples sans États est l'action par l'entremise des institutions inter- et supra-étatiques. Encore ici, toutefois, les questions laissées en suspens et qui devraient être examinées par une théorie à part entière des droits collectifs républicains pour les peuples sont en nombre considérable. Pour faire bonne mesure, je n'en mentionne que quelques-unes : quelle forme devrait prendre les institutions internationales véritablement en mesure de mener à bien – ou, du moins, le plus loin possible – le projet de la non-domination? Devraient-elles avoir des pouvoirs coercitifs, compromettant ainsi le système de souveraineté des États qui est actuellement en vigueur? Le système « westphalien » lui-même devrait-il être abandonné au profit d'un système donnant des pouvoirs aux unités que sont les peuples? Le républicanisme commande-t-il l'établissement d'une démocratie mondiale dans laquelle tous les citoyens devraient pouvoir participer? Telles sont certaines des questions complexes, mais passionnantes auxquelles un développement théorique de la perspective républicaine que j'ai proposé devrait s'attaquer.

Il m'apparaît donc que la continuité la plus directe du travail que j'ai ici entrepris est celle qui répondrait à ces questions laissées en suspens ou que je n'ai pas eu l'occasion d'explorer et qui développerait ainsi une théorie plus précise des droits collectifs. Peut-être même mon travail, par certains aspects de loin trop abstrait, ouvre-t-il la possibilité d'analyse de cas particuliers, à l'instar de ce qu'a pu faire Michel Seymour à de nombreuses reprises pour le Québec et le Canada ou comme a eu la chance de le faire Philip Pettit en Espagne¹¹.

¹¹ Cf., par exemple, Seymour (2001 et 2009) et Martí and Pettit (2010).

Autrement dit, il serait possible de poursuivre la recherche en tentant de voir quelle application concrète devrait être faite de la justification républicaine des droits collectifs que j'ai proposée.

Ce développement plus extensif d'une théorie des droits collectifs républicains ouvre toutefois lui-même sur un ensemble de questions ou de champs de recherche que j'ai laissé inexplorés. En premier lieu, il semblerait nécessaire de s'intéresser de plus près aux modalités juridiques, légales et constitutionnelles qu'implique une telle théorie des droits collectifs. Comment, en effet, les droits collectifs doivent-ils être institutionnalisés et instanciés dans les cadres juridiques et législatifs des sociétés contemporaines? Les droits collectifs doivent-ils et peuvent-ils être enchâssés dans les textes constitutionnels de façon précise ou, au contraire, seulement dans leurs grandes lignes, dans leurs principes généraux? Tous les types de groupes doivent-ils voir leurs droits collectifs enchâssés de la même manière, suivant les mêmes modalités? Ce genre de question est traité par les auteurs libéraux, Seymour (2008) et Kymlicka (1995), par exemple, qui ont proposé une défense des droits collectifs. Le républicanisme, pour offrir à son tour une théorie des droits collectifs digne de ce nom doit aussi se pencher sur ces questions centrales non pas seulement pour l'application de la théorie, mais également pour l'étayer en précisant quels sont, très exactement, les droits collectifs particuliers¹² que le républicanisme justifie et quelles sont leurs modalités.

Un autre champ de recherche qui me semble ouvert par l'approche que j'ai proposée concerne l'organisation politique nécessaire à l'accommodement des droits collectifs républicains. Pour le dire autrement, ma perspective pourrait vouloir dire que le modèle de l'État-nation centralisateur n'est pas adapté à la reconnaissance de droits collectifs pour les peuples et les nations et qu'il faudrait ainsi envisager d'autres modèles d'organisation politiques, d'autres modèles de souveraineté et répartition des pouvoirs. Le républicanisme tient le plus souvent pour acquis que l'État et ses agents sont unifiés, centralisés. Pourtant, comme semble d'ailleurs déjà le suggérer Tocqueville (1961)¹³, l'État totalement centralisé n'est peut-être pas le meilleur moyen d'assurer la liberté politique de tous les citoyens. C'est

12 Je rappelle que j'ai soutenu que, ultimement, le seul droit collectif que le républicanisme défend est le droit à l'autodétermination. Cependant, de ce droit général découlent des droits particuliers dont les modalités restent à spécifier.

13 Je ne dis pas que Tocqueville est républicain. Cependant, certaines de ses intuitions me semblent aller tout à fait dans le sens de l'approche que j'ai développée dans ce mémoire.

probablement d'autant plus vrai si, comme j'ai suggéré qu'il fallait le croire, on admet que les droits collectifs sont nécessaires à la garantie d'une telle liberté politique égale pour tous. Peut-être une théorie des droits collectifs républicains commande donc de repenser les rapports politiques entre les différents niveaux communautaires (quartiers, municipalités, peuples, régions, provinces, etc.) et la séparation des pouvoirs. Les travaux sur le fédéralisme de Stephen (Tierney 2014), par exemple, me semblent prometteurs à cet égard. On pourrait aussi penser à des travaux, dans une perspective des droits collectifs, sur le confédéralisme ou les regroupements et les institutions supranationaux.

De la même manière, un sujet lié au rapport entre droits collectifs et organisation du politique que je n'ai pu explorer, mais qui me semble capital, est celui de l'accointance entre républicanisme, droits collectifs et démocratie. Le rapport entre démocratie et républicanisme est abondamment traité par les auteurs républicains : Pettit (1997; 2000; 2006 et 2012), Martí et Pettit (2010), Skinner (1998), etc. Cependant, aucun auteur républicain n'a développé une approche qui fait place aux droits collectifs et n'a donc inspecté le lien entre les formes de la démocratie républicaine et les exigences des droits collectifs. Pettit, par exemple, a proposé de repenser la démocratie, dans un cadre républicain, à l'aune d'un idéal bidimensionnel : la démocratie républicaine doit être électorale, mais doit aussi être, et c'est son trait distinctif, une démocratie de contestation. Elle doit faire en sorte que les voix minoritaires soient entendues, respectées et prises en compte dans les décisions et les politiques publiques. Mais si les voix minoritaires sont celles de peuples et de nations, doivent-elles passer par les mêmes canaux ou être entendues selon les mêmes modalités que les autres types de voix minoritaires? Ne faudrait-il pas penser un modèle démocratique qui assure plus solidement que les processus décisionnels de l'État ou du peuple englobant soient structurés de telle manière qu'on ne puisse oblitérer les intérêts et les besoins des peuples minoritaires?

Finalement, l'une des principales oubliées de mon mémoire, mais sur laquelle ce dernier me semble ouvrir, est certainement la question de l'égalité. Comme je l'ai mentionné plus haut, j'ai soutenu ailleurs¹⁴ qu'il existe un lien entre l'égalité et la reconnaissance des particularités culturelles ou nationales des minorités et que ce lien permet peut-être de penser que les droits collectifs sont tout à fait à propos. Cependant, je crois que l'argument va plus loin et qu'il serait nécessaire de le développer plus avant. En effet, il me semble qu'il existe

14 Cf. Litalien (2014).

une lien important entre la liberté comme non-domination qu'assurerait la reconnaissance de droits collectifs à l'autodétermination pour les peuples et les nations et l'égalité entre tous les citoyens de l'État ou du peuple englobant – mais aussi, au final, entre les citoyens de toutes les nations. C'est que la non-reconnaissance des droits collectifs légitimes des peuples favorise nettement les ressortissants des groupes culturels ou nationaux dominants. Ceux-ci, appartenant au moins à une « classe de vulnérabilité » de moins que les membres de communautés nationales minoritaires, peuvent profiter de plus de liberté (politique) parce que la majorité, à l'intérieur d'un État, profite le plus souvent de droits collectifs *de facto*. Le principe d'égalité, un fondement du libéralisme comme du républicanisme, ne peut pourtant pas justifier ou s'accommoder d'une telle situation. Aussi, il me semble que la justification des droits collectifs en général, mais aussi de droits collectifs particuliers, se fonde aussi sur un principe d'égalité. Une démonstration complète de cette idée reste toutefois à faire et le lien entre non-domination, droits collectifs et égalité à établir plus fermement.

En somme, et je n'ai mentionné, dans ces remarques conclusives, que certaines ouvertures de recherche liées à la thèse que j'ai défendue, beaucoup reste à faire pour penser les droits collectifs républicains et leur rapport aux droits individuels tant à l'échelle domestique que dans l'ordre global. J'espère cependant que le lecteur aura trouvé, dans les pages qui précèdent, certains arguments convaincants pour, d'une part, considérer que les droits collectifs sont des outils nécessaires à l'établissement d'un monde plus libre et plus juste, et, d'autre part, pour penser que le républicanisme est la perspective théorique qui permettrait le mieux de développer une théorie des droits collectifs qui respecterait également les droits individuels.

Bibliographie

- Alesina, Alberto et Enrico Spolaore (2005). *The Size of Nations*. Cambridge: MIT Press.
- Ancil, Dave (2009). « La liberté républicaine et la démocratisation du régime international ». *Les ateliers de l'éthique* 4 (2): 65–80.
- Anderson, Benedict (2006). *Imagined Communities*. London: Verso.
- Appiah, Kwame Anthony (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristote (1993). *Les politiques*. Traduit et présenté par P. Pellegrin. 2e édition. Paris: Flammarion.
- (2004). *Éthique à Nicomaque*. Traduit et présenté par R. Bodéüs. Paris: Flammarion.
- Audard, Catherine (2009). *Qu'est-ce que le libéralisme?* Paris: Gallimard.
- Baron, Hans (1966.) *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press.
- Barry, Brian (1991). « Self-Government Revisited ». In *Democracy and Power. Essays in Political Theory I*. Oxford: Oxford University Press.
- Beitz, Charles R. (1999). *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Bellamy, Richard (1993a). *Liberalism and Modern Society*. Cambridge: Polity Press.
- (1993b). « Citizenship and Rights ». In *Theories and Concepts of Politics. An Introduction*, édité par Richard Bellamy, 43–76. Manchester: Manchester University Press.
- Beran, Harry (1984). « A Liberal Theory of Secession ». *Political Studies* 32: 21–31.
- Berlin, Isaiah (1990). *The Crooked Timber of Humanity*. Londres: John Murray Publishers.
- (2002). « Two Concepts of Liberty ». In *Liberty*, 166–217. Oxford: Oxford University Press.
- Bohman, James (2001). « Cosmopolitan Republicanism: Citizenship, Freedom and Global Political Authority ». *The Monist* 84 (1): 3–21.
- (2004). « Republican Cosmopolitanism ». *The Journal of Political Philosophy* 12 (3): 336–52.
- (2007). *Democracy across Borders. From Demos to Demoi*. Cambridge: MIT Press.
- Bourget, David, et David J. Chalmers (2013). « What Do Philosophers Believe? » *Philosophical Studies*, December, 1–36.
- Buchanan, Allen (1989). « Assessing the Communitarian Critique of Liberalism ». *Ethics* 99 (4): 852–82.
- (2004). *Justice, Legitimacy, and Self-Determination. Moral Foundations for International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Calvin, Jean (2008). *Institution de la religion chrétienne*. Genève: Droz.
- Canovan, Margaret (1996). *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Chevrier, Marc (2012). *La République québécoise*. Montréal: Boréal.
- Cicéron (1994). *La république*. Traduit par Esther Bréguet. Paris: Gallimard.
- Côté-Boudreau, Frédéric (2013). « Les peuples en tant qu'agents : l'agentivité collective de List et Pettit appliquée aux nations ». *Ithaque* 12: 53–75.

- Dagger, Richard (1985). « Rights, Boundaries, and the Bonds of Community: A Qualified Defense of Moral Parochialism ». *The American Political Science Review* 79 (2): 436–47.
- (1997). *Civic Virtues, Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- De Roover, Jakob et S. N. Balagangadhara (2008). « John Locke, Christian Liberty, and the Predicament of Liberal Toleration ». *Political Theory* 36 (4): 523–49.
- Deveaux, Monique (2006). *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*. Oxford: Oxford University Press.
- Dumont, Louis (1991). *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil.
- Dworkin, Ronald (1986). *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2006). « The Right to Ridicule ». *New York Review of Books* 53 (5): 23 mars.
- Eisenberg, Avigail (1995). *Reconstructing Political Pluralism*. Albany: SUNY Press.
- Elkin, Stephen L. (2006). *Reconstructing the Commercial Republic. Constitutional Design after Madison*. Chicago: University of Chicago Press.
- Friedman, Marilyn (2008). « Pettit's Civic Republicanism and Male Domination ». In *Republicanism and Political Theory*, édité par Cécile Laborde et John Maynor. London: Blackwell.
- Galeotti, Anna Elisabetta (2002). *Toleration as Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. 2e édition. Ithaca: Cornell University Press.
- Green, T. H. (1941). *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Londres: Longman's, Green & Co.
- Greenfeld, Liah (1992). *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guicciardini, Francesco (1997). *Considérations à propos des discours de Machiavel sur la première décade de Tite-Live*. Paris: L'Harmattan.
- Gutmann, Amy (1985). « Communitarian Critics of Liberalism ». *Philosophy and Public Affairs* 14 (3): 308–22.
- Hamel, Christopher (2007). « Prendre la vertu et les droits au sérieux : l'hypothèse d'un républicanisme des droits ». *Les Études philosophiques* 83: 499–517.
- (2012). « La place des droits dans le républicanisme de Philip Pettit. Quelques remarques ». *Implications philosophiques*, Dossier Néo-républicanisme. <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/la-place-des-droits-dans-le-republicanisme-1/>.
- (2013). « Pourquoi les néo-républicains refusent-ils la thèse des droits naturels? Un examen critique de John Pocock à Philip Pettit ». *Corpus* 64: 129–48.
- Hamilton, Alexander, James Madison, et John Jay (2003). *The Federalist*. Édité par Terence Ball. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrington, James (1992). *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Édité par J. G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (2000). *Léviathan*. Traduit et présenté par Gérard Mairet. Paris: Gallimard.
- Hobsbawm, Eric J. (1992). *Nations and Nationalism since 1780*. 2^e édition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honohan, Iseult (2009). « Republicans, Right, and Constitutions: Is Judicial Review Compatible with Republican Self-Government ». In *Legal Republicanism. National*

- and International Perspectives*, édité par Samantha Besson et José Luis Martí, 83–101. Oxford: Oxford University Press.
- Iverson, Duncan (2010). « Republican Human Rights? » *European Journal of Political Theory* 9 (1): 31–47.
- Jacques, Daniel (1998). *Nationalisme et modernité*. Montréal: Boréal.
- Kant, Emmanuel (1994). « Théorie et Pratique ». In *Théorie et Pratique, D'un prétendu droit de mentir par humanité et La fin de toutes choses*. Paris: Flammarion.
- Kateb, George (2009). « Locke and the Political Origins of Secularism ». *Social Research* 76 (4): 1001–34.
- Kukathas, Chandran (1992). « Are There Any Cultural Rights? » *Political Theory* 20 (1): 105–39.
- (1997). « Liberalism, Multiculturalism and Oppression ». In *Political Theory. Tradition and Diversity*, édité par Andrew Vincent, 132–53. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will (1989a). « Liberal Individualism and Liberal Neutrality ». *Ethics* 99 (4): 883–905.
- (1989b). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- (1990). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- (1995). *Multiculturalism Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Laborde, Cécile (2008). *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Laborde, Cécile et John Maynor (2008). « The Republican Contribution to Contemporary Political Theory ». In *Republicanism and Political Theory*, édité par Cécile Laborde et John Maynor, 1–28. Malden: Blackwell.
- Larmore, Charles (2004). « Liberal and Republican Conceptions of Freedom ». In *Republicanism. History, Theory and Practice*, édité par Daniel Weinstock et Christian Nadeau, 83–103. London: Frank Cass.
- Laski, Harold J. (1950). *Le libéralisme européen*. Paris: Émile-Paul Frères.
- Le Devoir* (2010). « Autochtones : pas d'autres revendications, dit Ottawa », 23 novembre.
- Lecler, Joseph (1955). *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. 2 vols. Paris: Aubier Montaigne.
- Levy, Jacob T. (1997). « Classifying Cultural Rights ». In *Ethnicity and Group Rights: Nomos XXXIX*, édité par Ian Shapiro et Will Kymlicka, 24–66. New York: New York University Press.
- Lieven, Anatol (2014). « Ukraine – The Way out ». *The New York Review of Books*, 5 juin.
- Lind, John (1776). *Three Letters to Dr Price*. London: T. Payne.
- List, Christian et Philip Pettit (2011). *Group Agency. The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. Oxford: Oxford University Press.
- Litalien, Éliot (2013). « La liberté comme non-domination, un idéal féministe? » *Ithaque* 13: 175–98.
- (2014). « Le problème de l'inclusion : l'insuffisance de la tolérance libérale ». *Ithaque* 14: 25–59.
- Locke, John (1960). *Two Treatises of Government*. Édité par Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1983). *A Letter Concerning Toleration*. Édité par James Tully. Indianapolis: Hackett.

- (2006). *An Essay Concerning Toleration*. Édité par J. R. Milton et Philip Milton. Clarendon Edition of the Works of John Locke. Oxford: Oxford University Press.
- Lukes, Steven (1985). « Conclusion ». In *The Category of the Person*, édité par Michael Carrithers, Steven Collins, et Steven Lukes, 282–301. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luther, Martin (1999). « Controverse destinée à montrer la vertu des indulgences ». In *Œuvres*. Vol. 1. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard.
- Machiavel, Nicolas (2004). *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Traduit par Alessandro Fontana et Xavier Tabet. Paris: Gallimard.
- MacIntyre, Alasdair (1984). *After Virtue*. 2e édition. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Macpherson, C. B. (2010). *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Manent, Pierre (2001). *Les libéraux*. Paris: Gallimard.
- Margalit, Avishai et Joseph Raz (1990). « National Self-Determination ». *Journal of Philosophy* 87 (9): 439–61.
- Martí, José Luis et Philip Pettit (2010). *A Political Philosophy in Public Life. Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Maynor, John W. (2003). *Republicanism in the Modern World*. Cambridge: Polity Press.
- McDonald, Michael (1991). « Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism ». *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 4 (2): 217–37.
- Mill, John Stuart (1991). *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, David (1993). « In Defense of Nationality ». *Journal of Applied Philosophy* 10 (1): 3–16.
- (1997). *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- (2000). *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Milton, John (1953). *The Complete Prose Works of John Milton*. New Haven: Yale University Press.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de (1979). *L'esprit des lois*. 2 vols. Paris: Flammarion.
- Mouffe, Chantal (1993). *The Return of the Political*. London: Verso.
- Murphy, Michael (2014a). « Self-Determination and Indigenous Health: Is There a Connection? » In *Restoring Indigenous Self-Determination. Theoretical and Practical Approaches*, édité par Marc Woons, 34–40. Bristol (UK): E-International Relations.
- (2014b). « Self-Determination as a Collective Capability: The Case of Indigenous Peoples ». *Journal of Human Development and Capabilities*.
<http://dx.doi.org/10.1080/19452829.2013.878320>.
- Nabulsi, Karma (1999). *Traditions of War. Occupation, Resistance and the Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Nadeau, Christian (2013). *Liberté, égalité, solidarité*. Montréal: Boréal.
- Nickel, James (1995). « The Value of Cultural Belonging: Expanding Kymlicka's Theory ». *Dialogue* 33 (4): 635–42.
- Organisation des Nations Unies (2007). *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. New York: Organisation des Nations Unies.
http://www.un.org/fr/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/61/295.
- Parenteau, Danic (2014). *Précis républicain à l'usage des Québécois*. Montréal: Fides.

- Pateman, Carole (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Patten, Alan (1996). « The Republican Critique of Liberalism ». *British Journal of Political Science* 26 (1): 25–44.
- Pettit, Philip (1988). « The Consequentialist Can Recognise Rights ». *The Philosophical Quarterly* 38 (150): 42–55.
- (1989). « The Freedom of the City: A Republican Ideal ». In *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, édité par Alan Hamlin et Philip Pettit, 141–68. Oxford: Blackwell.
- (1993). *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- (1996). « Freedom as Antipower ». *Ethics* 106 (3): 576–604.
- (1997). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- (2000). « Democracy, Electoral and Contestatory ». In *Designing Democratic Institution: Nomos XLII*, édité par Ian Shapiro and Stephen Macedo, 105–44. New York: New York University Press.
- (2001). *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- (2002). « Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner ». *Political Theory* 30 (3): 339–56.
- (2006). « Democracy, National and International ». *The Monist* 89 (2): 301–24.
- (2010). « A Republican Law of Peoples ». *European Journal of Political Theory* 9 (1): 70–94.
- (2012). *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Philips, Anne (2007). *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Platon (2004). *La République*. Traduit par Georges Leroux. 2e édition. Paris: Flammarion.
- Pocock, J. G. A. (1986). « Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: A Study of the Relations between the Civic Humanist and the Civil Jurisprudential Interpretation of Eighteenth-Century Social Thought ». In *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, édité par Istvan Hont et Michael Ignatieff, 235–52. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992). « Introduction ». In James Harrington, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, vii–xxv. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2003). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. 2e édition. Princeton: Princeton University Press.
- Pogge, Thomas W. (1992). « Cosmopolitanism and Sovereignty ». *Ethics* 103 (1): 48–75.
- Polybe (2003). *Histoire*. Traduit par Denis Roussel. Quarto. Paris: Gallimard.
- Price, Richard (1991). *Political Writings*. Édité par D. O. Thomas. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rahe, Paul (2008). *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rattan, Gurpreet (2001). « Prospects for a Contemporary Republicanism ». *The Monist* 84 (1): 113–30.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press.
- (1978). « The Basic Structure as Subject ». In *Values and Morals*, édité par Alvin

- Goldman et Jaegwon Kim, 47–72. Dordrecht: D. Reidel.
- (1995). *Libéralisme politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (2002). *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2005). *Political Liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press.
- Réaume, Denise (1988). « Individuals, Groups, and Rights to Public Goods ». *The University of Toronto Law Journal* 38 (1): 1–27.
- Renan, Ernest (2011). *Qu'est-ce qu'une nation? suivi de Le judaïsme comme race et comme religion*. Paris: Flammarion.
- Rousseau, Jean-Jacques (2012). *Du contrat social*. Paris: Flammarion.
- Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1984a). « The Procedural Republic and the Unencumbered Self ». *Political Theory* 12 (1): 81–96.
- (1984b). « Morality and the Liberal Ideal ». *The New Republic*, 7 mai.
- (1996). *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sassen, Saskia (2003). « The Participation of States and Citizens in Global Governance ». *Indiana Journal of Global Legal Studies* 10 (1): 5–28.
- (2006). *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press.
- Seymour, Michel (2001). *Le pari de la démesure*. Montréal: Éditions de l'Hexagone.
- (2004). « Collective Rights in Multinational States: From Ethical Individualism to the Law of Peoples ». In *The Fate of the Nation-State*, édité par Michel Seymour, 105–29. Montréal-Kingston: McGill-Queen's.
- (2005). « Le nationalisme cosmopolite ». In *Regards philosophiques sur la mondialisation*, édité par Jocelyne Couture et Stéphane Courtois, 154–68. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- (2008). *De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs*. Montréal: Boréal.
- (2009). « On Not Finding Our Way: The Illusory Reform of the Canadian Federation ». In *Contemporary Canadian Federalism*, édité par Alain G. Gagnon, 187–212. Toronto: University of Toronto Press.
- (2010). « Le nationalisme cosmopolitique : des citoyens du monde et des nations sans frontières ». In *Le cosmopolitisme. Enjeux et débats contemporains*, édité par Ryoa Chung et Geneviève Nootens, 221–39. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Shklar, Judith (1989). « The Liberalism of Fear ». In *Liberalism and the Moral Life*, édité par Nancy L. Rosenblum, 21–38. Cambridge: Harvard University Press.
- Sidney, Algernon (1996). *Discourses Concerning Government*. Édité par Thomas G. West. Indianapolis: Liberty Fund.
- Singer, Peter (1972). « Famine, Affluence, and Morality ». *Philosophy and Public Affairs* 1 (3): 229–43.
- Skinner, Quentin (1978). *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spitz, Jean-Fabien (1995). *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*. Paris:

- Presses Universitaires de France.
- (2005). *Le moment républicain en France*. Paris: Gallimard.
- Stedman Jones, Gareth (2004). *An End to Poverty? A Historical Debate*. London: Profiles Books.
- Sunstein, Cass R. (1988). « Beyond the Republican Revival ». *The Yale Law Journal* 97 (8): 1539–90.
- Tamir, Yael (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- (1999). « Against Collective Rights ». In *Multicultural Questions*, édité par Christian Joppke et Steven Lukes, 158–80. Oxford: Oxford University Press.
- Tan, Kok-Chor (2000). *Toleration, Diversity and Global Justice*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1994). « The Politics of Recognition ». In *Multiculturalism*, édité par Amy Gutmann, 25–73. Princeton: Princeton University Press.
- Tierney, Stephen (2014). « Enlightening Federalism: The Practical Philosophy of James Tully ». Conférence donnée dans le cadre du colloque Civic Freedom in an Age of Diversity: James Tully’s Public Philosophy. UQAM. 24-26 avril.
- Tocqueville, Alexis de (1961). *De la démocratie en Amérique*. Vol. 2. Folio. Paris: Gallimard.
- Tully, James (1995). *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Gelderen, Martin (1992). *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vincent, Andrew (1995). « The Ontology of Individualism ». *Theoria*, no. 85: 127–49.
- Viroli, Maurizio (2011). *Républicanisme*. Lormont (France): Le Bord de l’eau.
- Waldron, Jeremy (2002). *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke’s Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- (1990). « The Communitarian Critique of Liberalism ». *Political Theory* 18 (1): 6–23.
- Weber, Max (2002). *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*. Paris: Flammarion.
- Wellman, Christopher H. (1995). « A Defense of Secession and Political Self-Determination ». *Philosophy and Public Affairs* 24 (2): 142–71.
- Young, Iris Marion (1989). « Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship ». *Ethics* 99 (2): 250–74.
- (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- (1997). « A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka’s Ethnic-Nation Dichotomy ». *Constellations* 4 (1): 48–53.
- (2000). « Self-Determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism ». In *Designing Democratic Institution: Nomos XLII*, édité par Ian Shapiro et Stephen Macedo, 147–83. New York: New York University Press.
- Zuckert, Michael P. (2002). *Launching Liberalism. On Lockean Political Philosophy*. Lawrence (KA): University Press of Kansas.