

2M11. 3370.9

Université de Montréal

De la survivance culturelle à la démocratie

Par

Daniel Benghozi

Département de philosophie
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts (M.A.)
en philosophie, option « recherche »

Décembre 2005

© Daniel Benghozi, 2005



B

29

U54

2006

V.012

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
De la survivance culturelle à la démocratie

présenté par
Daniel Benghozi

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Michel Seymour
président rapporteur

Daniel M. Weinstock
directeur de recherche

Christian Nadeau
membre du jury

Résumé

Notre objectif est d'évaluer, les forces et les faiblesses de la thèse de la survivance culturelle qui soutient que certaines cultures sont menacées de disparition et que l'État peut légitimement agir pour leur préservation. Or, pour constater la disparition d'une culture, il faut être en mesure de distinguer entre sa transformation et la disparition d'une de ses composantes essentielles. Nous étudions donc, d'abord, les questions épistémiques ayant trait au phénomène de la disparition des cultures, pour ensuite mieux évaluer la validité de l'aspect normatif de la thèse. Nous examinons donc les origines intuitives et empiriques du souci pour la survivance pour dégager ensuite deux positions épistémiques (essentialiste et nominaliste) qui entraînent des conclusions normatives très différentes, puisqu'elles déterminent la frontière entre ce qui constitue un changement à l'intérieur d'une culture et sa disparition pure et simple. Nous étudions alors la portée normative de la thèse en deux temps. D'abord nous constatons la quasi impossibilité de défendre la survivance à l'intérieure de la pensée libérale harnachée à l'individualisme moral. Ensuite, nous critiquons trois arguments récurrents dans la littérature : la sécurité culturelle, la valeur intrinsèque des cultures et la légitimité à l'intérieur de l'État démocratique. Nous proposons, en conclusion, une façon de défendre partiellement la thèse de la survivance culturelle en ouvrant la définition même de la culture menacée à la délibération démocratique.

Mots clés : culture, essentialisme, diversité culturelle, libéralisme, multiculturalisme, identité, éthique préservationniste, valeur intrinsèque.

Abstract

In the following pages, I shall evaluate the strengths and weaknesses of the survival thesis, which holds that some cultures are endangered and that the state can legitimately act to secure their preservation. But in order to ascertain whether a culture is indeed vanishing, one must be able to distinguish between its inner transformation and the disappearance of its essential features. As such, I shall first examine the epistemic problems that the phenomenon of vanishing cultures entails so as to better evaluate the validity of the thesis' normative aspect. I shall analyse the intuitive and empirical origins of the concern for survival, which thus engenders two epistemic positions (essentialist and nominalist) leading to different normative conclusions because they define the frontier between cultural change and its disappearance *tout court*. I shall then turn to the normative aspect of the thesis. First I will establish the near impossibility of defending survival within liberal thought because it is too deeply engaged in moral individualism. Then, I will critique three frequent arguments in the literature: cultural security, intrinsic value of culture and legitimacy within the democratic state. In conclusion, I will put forth a partial defence of the cultural survival thesis by opening up the very definition of the endangered culture to democratic deliberation.

Keywords : culture, essentialism, cultural diversity, liberalism, multiculturalism, identity, preservationist ethic, intrinsic value

Table des matières

Introduction	1
Chapitre I : Le souci de la survivance culturelle : les origines	5
1- L'équilibre bioculturel	5
a. L'économie moderne	8
i) La mobilité de la main-d'œuvre	8
ii) La <i>médiasation</i> de la culture	10
iii) La logique du marché	11
b. La démocratie	13
2- La sacralisation de la culture	15
3- La formation des identités individuelles	17
4- Défendre la survivance culturelle	17
a. La protection des minorités culturelles	18
b. La diversité interculturelle et la diversité intraculturelle	19
Chapitre II : L'épistémologie de la survivance culturelle	21
1- Trois caractéristiques de la survivance	21
2- La culture	23
3- La culture entre l'essentialisme et le nominalisme	26
4- Des contenus culturels substantifs et structurels	31
5- La culture et l'ethnie	33
6- Entre <i>Kultur</i> et <i>Zivilisation</i>	37

Chapitre III : La thèse de la survivance dans la théorie libérale	42
1- L'exemple québécois	44
2- Le libéralisme procédural selon Charles Taylor	46
3- La survivance culturelle dans le libéralisme de John Rawls	50
a. Le libéralisme compréhensif	50
b. Le libéralisme politique	53
c. La survivance culturelle face à la neutralité de l'État	54
4- Will Kymlicka et la protection des minorités culturelles	58
5- Le libéralisme de la tolérance	60
a. William Galston et l' <i>État de la Diversité</i>	61
b. Le libéralisme <i>perfectionniste</i> de Charles Taylor	65
 Chapitre IV : Défendre la survivance culturelle : trois arguments	71
1. La sécurité culturelle	72
a. La sécurité culturelle chez Kymlicka : l'appartenance culturelle en tant que <i>bien social premier</i>	73
b. La sécurité culturelle chez Taylor : la survivance intergénérationnelle de l'identité	75
2. L'argument de la valeur intrinsèque des cultures	79
a. Le réalisme moral de Charles Taylor	82
b. L'argument de la créativité humaine	86
c. L'argument de la condition logique	92
3. L'argument démocratique	96
 Conclusion	105
 Bibliographie	113

Introduction

En octobre 2005, la Conférence générale de l'UNESCO a approuvé, par une large majorité, la *Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*.¹ Cet instrument juridique international renforce l'idée qui figurait déjà dans la *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle*,² adoptée à l'unanimité en 2001, à savoir que la diversité culturelle doit être considérée comme un « patrimoine commun de l'humanité »³ et sa « défense comme un impératif éthique, inséparable du respect de la dignité de la personne humaine. »⁴ Le premier article de la Déclaration affirme, en particulier, que la « diversité culturelle est, pour le genre humain, aussi nécessaire qu'est la biodiversité dans l'ordre du vivant » et que, au nom de ce patrimoine commun de l'humanité, la diversité culturelle « doit être reconnue et affirmée au bénéfice des générations futures. »⁵

Comme en témoigne le préambule de la Convention, la communauté internationale s'inquiète de la difficulté croissante qu'éprouvent certaines communautés à survivre culturellement dans un environnement marqué par la « mondialisation » et « l'évolution rapide des technologies de l'information et de la communication ».⁶ Si cette inquiétude semble a priori légitime, évaluer l'importance de la menace qui pèse sur la diversité culturelle est une entreprise complexe, à cause de l'absence de critères fiables permettant soit de déterminer l'état de santé d'une culture, soit de constater sa disparition prochaine ou non. Afin de rendre compte de la gravité de la situation, nous pouvons, toutefois, nous appuyer sur la corrélation forte qui existe entre une communauté linguistique et une communauté culturelle, un lien qui découle de ce que la langue est généralement le vocabulaire d'une culture particulière.

¹ Adoptée par la 33^e session de la Conférence générale de l'UNESCO, Paris, 20 octobre 2005 ; ci-après : la *Convention*.

² *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle*, adoptée par la 31^e session de la Conférence générale de l'UNESCO, Paris, 2 novembre 2001 ; ci-après, la *Déclaration*.

³ *Ibid.*, art. 1.

⁴ *Ibid.*, art. 4.

⁵ *Ibid.*, art. 1.

⁶ UNESCO, *Convention*, préambule, art. 19. L'art. 9 de la *Convention* reconnaît « la nécessité de prendre des mesures pour protéger la diversité des expressions culturelles, y compris de leurs contenus, en particulier dans des situations où les expressions culturelles peuvent être menacées d'extinction ou de graves altérations ».

Or, selon l'UNESCO, plus de la moitié des 6000 langues parlées dans le monde sont en voie d'extinction. Ce phénomène n'est pas sans relation avec le fait que seulement 4% des langues sont utilisées par 96% de la population mondiale.⁷ Ces chiffres peuvent donc confirmer l'idée que la diversité culturelle est en péril. Devant cette situation alarmante, la Convention qui, pour le moment, n'a pas encore obtenu les trente ratifications que nécessite son entrée en vigueur, prévoit que les États participants auront le droit d'adopter des mesures visant, entre autres, la « préservation » de la diversité des « expressions culturelles »⁸. Si la survivance des cultures est au cœur du débat entourant la protection de la diversité culturelle, il y a lieu, cependant, de s'interroger sur le bien-fondé de cet enjeu.

Le fait que nous regrettons presque invariablement la disparition d'une culture repose en grande partie sur des intuitions morales : nous regrettons la disparition d'un univers de sens et d'un mode de vie parce que leur caractère unique est alors perdu à jamais. Pourtant, plusieurs considérations mettent en doute la validité épistémique et normative de la survivance culturelle. L'idée qu'une culture survit dans le temps repose, d'une part, sur la possibilité conceptuelle qu'une culture puisse disparaître autrement que par l'annihilation violente d'une communauté. Or, pour constater la disparition d'une culture, il faut être en mesure de distinguer entre sa transformation et l'absence d'une de ses composantes essentielles. La notion de survivance culturelle emprunte ainsi largement à l'idéal d'authenticité selon lequel chaque individu doit d'abord *découvrir* en son for intérieur la vraie nature de son identité personnelle, pour être ensuite capable de l'exprimer. Si, à l'échelle de l'individu, la découverte d'un *moi* irréductible et incorruptible pose des problèmes évidents, la tâche de décanter le substrat d'une culture relève presque de l'impossible : elle suppose que nous puissions séparer les influences *étrangères* de l'expression authentique de l'esprit (*Geist*) d'un peuple. Or, l'histoire nous enseigne que si cette entreprise, qui consiste à remonter à nos *racines*, prend à l'origine l'aspect d'une enquête de terrain, elle se termine

⁷ UNESCO : <http://portal.unesco.org/culture/fr> [septembre 2005].

⁸ Cette expression renvoie à tout ce qui véhicule un « contenu culturel », c'est-à-dire à tout ce qui émane ou exprime des « identités culturelles » ; voir la *Convention*, les définitions 2, 3 et 7.

toujours par la création de mythes et de symboles pour satisfaire l'orgueil d'un peuple ou d'un roi.⁹

D'autre part, même si l'on réussit à surmonter ces obstacles épistémiques, la survivance culturelle pose problème au niveau normatif dans la mesure où le phénomène de disparition des cultures ne crée pas *ipso facto* l'obligation morale de contrer cette tendance. Après tout, ce phénomène est immémorial et même *naturel* : de tout temps, des cultures, des civilisations, des peuples entiers ont disparu de la surface de la terre ; certains ont légué un héritage culturel important, d'autres ont laissé des ruines mystérieuses, et d'autres encore n'ont laissé aucune trace. Ces transformations constantes du paysage culturel mondial à travers les âges revêtent un caractère inéluctable qui ébranle l'intuition à la base des arguments de la survivance. Plusieurs auteurs considèrent, par exemple, les transformations du paysage culturel sous l'angle de la théorie de l'évolution naturelle, selon laquelle les cultures représentent différentes façons humaines de s'adapter à des environnements différents.¹⁰ De ce point de vue, il n'y a pas de mal à ce qu'une culture obsolète soit remplacée par une culture mieux adaptée à des conditions d'existence nouvelles. Ces considérations sommaires méritent d'être approfondies si l'on désire avoir une meilleure compréhension de ce que défendent les *préservationnistes*, c'est-à-dire ceux qui défendent ce que nous appellerons *la thèse de la survivance culturelle*, dont ce mémoire présentera les forces et les faiblesses.

Cette thèse s'expose en deux temps : elle soutient, d'abord, que certaines cultures sont menacées de disparition et, ensuite, que l'État peut légitimement agir pour la préservation de ces cultures en voie de disparition. Nous avons réduit cette thèse à son expression la plus simple afin de lui permettre une meilleure défense ; c'est que chercher à défendre que l'État a le devoir irréfragable d'assurer la survivance des cultures sous son autorité est une entreprise vouée à un échec certain. Nous étudierons plutôt les limites épistémiques du phénomène de la disparition, pour ensuite mieux évaluer la validité des arguments qui maintiennent que l'État peut légitimement

⁹ Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales : Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1999 ; Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991.

¹⁰ David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 286. Habermas épouse un point de vue semblable dans « Equal Treatment and the Limits of Postmodern Liberalism », dans *The Journal of Political Philosophy*, vol. 13, n° 1, 2005, p. 21-22.

intervenir dans le domaine culturel pour encourager la survivance d'une culture. Nous proposerons, en conclusion, une façon de défendre la thèse de la survivance culturelle à l'intérieur d'un État pluraliste ; la portée de cet argument restera cependant subordonnée, comme nous le verrons, à des impératifs et à des valeurs démocratiques.

Cet essai compte cinq parties. Dans le premier chapitre, nous étudions les origines du souci pour la survivance, afin d'identifier les préjugés favorables qui découlent du caractère intuitif de la thèse et de distinguer notre champ d'étude des discussions connexes, mais différentes, qui lui sont souvent associées. Au deuxième chapitre, nous analysons le contexte épistémique qui est susceptible de rendre compte de la survivance. Ceci implique un travail de défrichage conceptuel autour de la notion de culture afin de dégager de quelle façon il est possible de parler de survivance et de disparition culturelles. Au chapitre trois, nous évaluerons la possibilité de défendre, en philosophie politique, la légitimité des politiques de la survivance à l'intérieur de la pensée libérale. Devant les nombreuses incompatibilités que génère la rencontre du libéralisme et de la thèse de la survivance, nous évaluerons, au chapitre suivant, la validité de trois arguments fréquemment invoqués dans la littérature et dont la défense ne s'inscrit pas nécessairement dans le cadre du libéralisme.

L'argument de la *sécurité culturelle* avance que la capacité d'un individu à vivre dans sa propre culture est une condition essentielle de son épanouissement personnel et que cette *sécurité* passe par la perspective que sa culture survivra à travers un nombre indéfini de générations. L'argument de la *valeur intrinsèque des cultures* défend la survivance en attribuant aux cultures une considération morale qui permet d'introduire des acteurs collectifs, comme les communautés culturelles, dans un contexte juridico-politique dominé par la primauté morale de l'individu sur toute autre entité. Enfin, l'argument *démocratique* s'appuie d'abord sur le fait que la légitimité d'un gouvernement démocratique repose sur l'existence d'une culture commune, pour établir ensuite que l'État doit intervenir dans ce domaine et que les politiques de la survivance culturelle constituent alors une réponse légitime aux problèmes politiques modernes. Cet argument est, selon nous, le plus légitime et permet de défendre, dans une certaine mesure, la survivance culturelle lorsque la définition même de la culture est ouverte à la délibération dans un cadre démocratique juste.

Chapitre I

Le souci de la survivance culturelle : les origines

Nous pouvons identifier trois origines du souci pour la survivance culturelle. La première vient d'un constat empirique : à l'échelle mondiale, la diversité culturelle décline. De prime abord, cette constatation n'a pas d'implication morale ; elle est donc généralement accompagnée de l'idée que cette réduction de la diversité culturelle brise la volonté divine du babélisme des peuples, ou encore qu'elle rompt l'ordre naturel ou l'*équilibre bioculturel*. Cette idée que les processus de disparition et de génération des cultures s'annulent l'un l'autre s'appuie principalement sur une analogie avec l'équilibre écologique supposé entretenir la biodiversité dans l'ordre du vivant. Nous verrons que si cette analogie discutable tient souvent lieu d'argument de la thèse de la survivance, il est possible de dégager un argument prudenciel de la réduction de la diversité culturelle. La deuxième source de cet intérêt pour la survivance vient de l'aura sacrée qui entoure l'être humain et tout ce qu'il crée. Là encore, cette source accuse la faiblesse de la thèse de la survivance, dans la mesure où elle dispense de la nécessité d'apporter des arguments convaincants. Une troisième source mérite enfin d'être soulignée : la valeur de la culture et sa stabilité sont très souvent affirmées à cause de leur rôle important dans la formation de l'identité personnelle. À ce titre, les problèmes que pose, en philosophie politique, la protection des minorités culturelles et de la diversité culturelle débouchent parfois sur des solutions prônant la préservation des cultures. Il faut, toutefois, prendre garde de ne pas confondre entièrement la survivance avec ce souci pour l'épanouissement individuel.

1- L'équilibre bioculturel

Si, actuellement, nous nous inquiétons tant de la survivance des cultures, ce n'est pas seulement parce que nous constatons, aujourd'hui, qu'il y a moins de cultures différentes dans le monde qu'auparavant. Nous nous inquiétons parce que nous jugeons que nous avons rompu une sorte d'équilibre naturel entre la disparition et la génération des cultures, une sorte d'écosystème des cultures. Il y aurait donc une diminution nette de la diversité culturelle dans le monde, qui ne serait pas une simple fluctuation normale du nombre de cultures, mais bien une conjoncture stable qui engagerait l'humanité vers

une uniformisation générale des cultures. Ce que nous craignons alors dans l'établissement d'une monoculture, c'est l'appauvrissement de l'éventail des choix qui s'offrent aux individus, la disparition d'univers de sens, de valeurs et de perspectives originales sur le monde. C'est aussi la possibilité d'une réification totale de la vie humaine à travers la domination d'une culture entièrement commodifiée.¹

Cette inquiétude provient d'une relation peut-être trop rapidement établie entre l'environnement naturel et l'environnement social, autrement dit entre les écosystèmes et les cultures.² En linguistique, Robert Dixon a développé la thèse selon laquelle il existe depuis les débuts de l'humanité un équilibre linguistique au sens où le nombre de langues vivantes reste relativement stable, puisqu'aucune langue n'a jamais vraiment réussi à s'imposer au détriment d'une autre sur une longue période.³ Les auteurs de *Vanishing Voices* ont repris cette idée pour développer un concept de diversité *biolinguistique* qui décrit la forte corrélation statistique existant entre la diversité biologique et la diversité linguistique.⁴ Les écosystèmes auraient vraisemblablement une incidence sur le nombre de langues parlées à l'intérieur d'un territoire. Par exemple, la Papouasie-Nouvelle-Guinée, qui compte environ 860 langues différentes, soit près de 13,2% des langues parlées dans le monde entier, abrite une proportion tout aussi considérable de la biodiversité.⁵ En fait, cette double diversité n'aurait rien de surprenant puisque les facteurs influençant la diversité biologique et la diversité linguistique seraient les mêmes. Or, passer de la langue à la culture est un petit pas qui est vite franchi. Comme nous l'avons déjà dit, la langue délimite souvent les frontières d'une culture ; pour cette raison, ce qui est affirmé à propos de l'équilibre linguistique peut aussi s'appliquer aux cultures.

¹ Theodor W. Adorno, et Max Horkheimer, *The Dialectic of Enlightenment*, trad. John Cumming, New York, Seabury Press, 1972.

² Voir, par exemple, Steven Rockefeller, « Comment », dans Amy Gutmann (dir.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 87-98 ; Albert W. Musschenga, « Intrinsic Value as a Reason for the Preservation of Minority Cultures », dans *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 1, 1998, p. 201-225.

³ Robert M.W. Dixon, *The Rise and Fall of Languages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

⁴ Daniel Nettle et Suzanne Romaine, *Vanishing Voices. The Extinction of the World's Languages*, New York, Oxford University Press, 2000.

⁵ Nettle et Romaine, p. 80-81.

Le géographe Jared Diamond adopte ainsi une perspective *écologique* dans son analyse des facteurs qui contribuent à l'effondrement des civilisations.⁶ La disparition d'une civilisation comme celle des Mayas serait d'abord due à des problèmes de nature écologique — engendrés la plupart du temps par l'action des hommes —, comme l'appauvrissement du sol, la déforestation, la sécheresse et les changements climatiques. La disparition culturelle n'aurait aucune portée normative si elle s'inscrivait dans le cycle *naturel* de l'évolution des cultures humaines en réponse à des transformations environnementales indépendantes de l'homme. C'est ce qui explique qu'il n'y a rien de moralement condamnable dans la disparition des dinosaures. L'opprobre qui accompagne la disparition d'une culture vient de l'idée que nous avons rompu un soi-disant équilibre *bioculturel*.

Par ailleurs, cette idée que les temps modernes ont bouleversé de fond en comble le paysage culturel mondial n'est pas sans fondements : les conditions de la modernité ont certainement contribué à réduire la diversité culturelle en favorisant l'érosion et l'uniformisation des cultures. Le processus de disparition des cultures ne semble donc plus être compensé par celui de la génération ou de la fragmentation des cultures qui prévalait autrefois. Cependant, la modernité n'entraîne pas nécessairement l'uniformisation des cultures à un canon univoque, mais elle entraîne un *ajustement* des cultures à trois institutions incontournables de la société : l'économie moderne, la sphère publique et la souveraineté populaire.⁷ Pour les fins de cette analyse, il est utile de regrouper les deux dernières conditions sous l'enseigne de la démocratie. Ainsi, l'économie et la démocratie jouent un rôle important dans le sentiment que nous avons qu'un équilibre naturel a été rompu.

Il nous faut ici mettre en évidence que ces conditions de la modernité contribuent fortement à l'érosion et à l'uniformisation des cultures tant par leurs impératifs systémiques et institutionnels que par les idées qui justifient l'existence de ces institutions. Ceci permet de défendre la thèse de la survivance sur la base d'un argument prudenciel : devant la réduction accélérée de la diversité culturelle et

⁶ Jared Diamond, *Collapse. How Societies Choose To Fail or Succeed*, New York, Penguin, « Viking », 2005.

⁷ Charles Taylor, « Nationalism and Modernity », dans R. McKim et J. McMahan (dir.), *The Morality of Nationalism*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 43 et *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004, ch. 1.

l'impossibilité de prévoir le déroulement et les conséquences à long terme de ce phénomène, la prudence exige que nous agissions pour sauvegarder les cultures menacées. Nous verrons, cependant, que cet argument n'est pas suffisant.

a. L'économie moderne

Il nous faut encore définir ce que nous entendons par *érosion* et *uniformisation* culturelles. L'uniformisation culturelle est le processus de diffusion et d'élargissement des frontières d'une culture — frontières qui vont généralement de pair avec celles d'une juridiction politique — sur un territoire historiquement composé de plusieurs groupes culturels, qui deviennent minoritaires à l'intérieur de ce que Will Kymlicka appelle les *cultures sociétales*. Celles-ci offrent à leurs membres une variété de modes de vie qui ont du sens, ainsi que des institutions et des pratiques qui couvrent l'ensemble complet des activités humaines, tant dans la sphère publique que privée.⁸ L'érosion culturelle, pour sa part, se manifeste principalement dans la difficulté d'une culture à reproduire les formes de vie qui lui sont propres, c'est-à-dire lorsqu'une communauté ou une société ne parvient plus à *socialiser* (ou intégrer) ses membres dans sa propre culture. Trois facteurs expliquent la tendance de l'économie moderne à éroder et uniformiser les cultures.

i) La mobilité de la main-d'oeuvre

Ernest Gellner a montré que l'industrialisation impose aux États le rôle de *produire* de la culture pour satisfaire un impératif fonctionnel de l'économie moderne : la mobilité de la main-d'oeuvre tant au niveau géographique qu'au niveau professionnel.⁹ Cet impératif s'explique par la boulimie de l'économie moderne pour les innovations productives : la force de travail doit donc perpétuellement s'adapter aux

⁸ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, ch. 5.

⁹ Brian Walker, « Le libéralisme politique et le refus de l'assimilation », trad. Daniel M. Weinstock, dans *Lekton*, vol. 4 n° 1, 1994, p. 9-40 ; à ce sujet, lire aussi Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press, 1992 ; Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, BasicBooks, 1996 ; Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Vol. 2*, trad. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1987. La thèse de ces deux derniers auteurs est que, pour se reproduire, la société capitaliste avancée a besoin d'un fond culturel que le mode de production capitaliste est incapable de générer lui-même. Il s'ensuit que l'État et la société essaient d'encourager la reproduction de normes et de valeurs de l'ancienne structure sociale, qui sont en contradiction avec les normes et les valeurs que produit le système économique et politique.

transformations du monde du travail.¹⁰ Or, la mobilité fonctionnelle des travailleurs requiert qu'ils soient capables de communiquer entre eux efficacement, ce qui suppose deux choses : un langage standard (ou décontextualisé) et la connaissance généralisée d'une culture commune dispensée dans les écoles. La thèse de Gellner repose sur le fait que la croissance économique des sociétés industrielles demande une nouvelle façon — centralisée et uniforme — de socialiser les individus, contrairement aux formes locales de socialisation qui prévalaient dans les sociétés agraires. L'institution du compagnonnage, par exemple, formait des travailleurs hautement spécialisés puisque les artisans apprenaient généralement dès l'enfance le métier de leur père ou d'un maître, pour devenir plus tard des compagnons : leur formation reposait principalement sur la transmission orale d'un savoir spécialisé ; par le fait même, ils étaient ensuite peu polyvalents. Les métiers n'étaient pas seulement des fonctions sociales, mais ils délimitaient des classes sociales qui possédaient leur propre *sous-culture*, leur propre langage et même, parfois, leur propre communauté.¹¹ Les sociétés industrielles, pour leur part, ont besoin de travailleurs polyvalents dont la formation en milieu de travail soit courte ; ce besoin impose que l'ensemble des travailleurs sur le marché de l'emploi partagent une culture homogène et un langage standard ; cette tâche ne peut dépendre des formes locales de socialisation (comme la famille et le compagnonnage) et doit être prise en charge par un système d'éducation nationale. La mise en place de ce système appartient à l'État, tout simplement parce qu'il est le seul agent à disposer des moyens nécessaires.¹² Comme l'État ne peut plus s'appuyer sur les formes locales de socialisation, il doit *proposer* une culture d'envergure nationale et à vocation universelle, dont les vecteurs sont principalement les médias écrits et l'éducation nationale. Le phénomène que décrit Gellner est essentiellement une partie du processus qui mène à la création des cultures sociétales.¹³

¹⁰ Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 24.

¹¹ Gellner, p. 26-27.

¹² Gellner, p. 37.

¹³ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 76-77. Il donne trois raisons générales à l'uniformisation de la culture à l'intérieur des États : les impératifs fonctionnels de l'économie moderne, le besoin d'un grand niveau de solidarité à l'intérieur des démocraties et la poursuite de l'idéal de l'égalité des chances.

ii) La médiation de la culture

Un autre facteur de l'élargissement des espaces culturels consiste en la *mediation* de la culture.¹⁴ Les techniques de production industrielle ont transformé aussi les modes de transmission culturelle, c'est-à-dire la façon dont sont véhiculées les formes symboliques qui constituent une culture. L'imprimerie, qui a fait son apparition au XV^e siècle, a donné naissance aux premiers journaux dès le XVI^e siècle, mais c'est l'invention de la rotative en 1848 qui a permis la véritable industrialisation de la presse écrite. La circulation fluide et la diffusion massive de l'information ont eu pour effet de créer de nouvelles solidarités à travers la constitution de lectorats et ont engendré un nouveau rapport à la culture. En effet, la transmission d'une forme symbolique suppose nécessairement le détachement de cette forme de son contexte d'origine, sa distanciation dans l'espace et dans le temps, puis sa réinsertion dans un autre contexte.¹⁵ La transition d'un mode de transmission culturelle qui repose principalement sur des contextes de coprésence (c.à.d. où le producteur d'une forme symbolique et son receveur sont en présence l'un de l'autre) à un mode de transmission fondé sur la décontextualisation de la forme symbolique permet manifestement un élargissement de l'espace culturel, mais elle entraîne aussi un affaiblissement du processus de reproduction culturelle et une sélection restrictive des formes symboliques que véhiculent les médias de masse. Cette massification de la transmission culturelle a introduit des inégalités dans l'accessibilité de la culture et menace certaines communautés. À titre d'exemple, le commerce des industries culturelles (édition, audiovisuel, artisanat, design) dans le monde est contrôlé par cinq pays ; dans le domaine cinématographique, 88 pays sur 185 n'ont jamais produit un seul film, tandis que sur Internet, 90% des langues parlées dans le monde ne sont pas représentées.¹⁶ En somme, la commodification de la culture qu'entraîne l'économie moderne tend à élargir les frontières d'une culture dominante et — souvent — à uniformiser les contenus culturels.

¹⁴ J. B. Thompson ; Richard Ellis et Aaron Wildavsky, *Cultural Theory*, Boulder, Westview Press, 1990, ch. 4.

¹⁵ *Ibid.*, p. 169.

¹⁶ UNESCO : <http://portal.unesco.org/culture/fr/ev> [décembre 2005].

iii) La logique du marché

Par ailleurs, l'expansion des marchés et la nécessité d'uniformiser les règles de la propriété privée ont encouragé, à l'intérieur des États industrialisés, l'homogénéisation du droit à travers sa codification et, cela, aux dépens du droit coutumier et local. L'inflation de la taille de l'État qui résulte de la centralisation croissante des pouvoirs — phénomène qui prend encore davantage d'importance avec la naissance de l'État providence au XX^e siècle — accroît la bureaucratisation de l'État et, par le fait même, uniformise davantage la société.

Outre que l'économie impose à l'État un rôle proactif dans la création d'une culture nationale, la logique systémique de l'économie moderne mine les ressources culturelles des sociétés modernes ; or, l'État peut difficilement résister à ces forces même s'il en manifeste l'intention. Le propre de l'économie moderne est justement qu'elle acquiert à la fois dans les imaginaires collectifs et dans la réalité une indépendance vis-à-vis des autres domaines de la vie ; elle est comprise comme un système auquel on doit accorder une bonne part d'autonomie si l'on veut qu'il fonctionne efficacement. Avec l'industrialisation de la société, la sphère économique a connu une expansion sans précédent, qui n'a pas manqué d'empiéter sur les autres domaines de la vie. Habermas explique une bonne partie des *pathologies* de la société moderne par ce phénomène qu'il appelle la *colonisation du monde-vécu*. Brièvement, la *colonisation* survient lorsque l'argent ou le pouvoir — les médias¹⁷ qui assurent l'enchâssement des systèmes économique et administratif dans la société — pénètrent certains domaines d'action comme la transmission culturelle, l'intégration sociale et l'éducation des enfants, dont le fonctionnement repose sur la compréhension mutuelle et donc sur la discussion.¹⁸

Autre conséquence de l'économie de marché sur la culture, la croissance des réseaux de communication à tous les niveaux (routes terrestres, maritimes et aériennes, média électroniques, réseaux de distribution, circuits financiers nationaux et internationaux) intensifie les échanges commerciaux et culturels au point, parfois, de menacer la capacité de certaines communautés à reproduire leurs formes de vie. La

¹⁷ À ne pas confondre avec les médias de transmission culturelle dont il était question plus tôt.

¹⁸ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*. Vol. 2, p. 330

densité et la multiplication des réseaux de communication élargissent l'*espace familial* des individus en rapprochant des cultures autrefois trop éloignées pour se rencontrer. Ce phénomène se couple d'une forme de standardisation fonctionnelle à l'intérieur de chaque juridiction afin de faciliter les relations d'échange, uniformisation que redoutent la plupart des gens. Du même coup, le marché de la main-d'œuvre s'élargit et la mobilité géographique des travailleurs devient une condition de la croissance ; cela signifie que certaines régions et certaines communautés connaissent l'exode de leurs élites qui, autrement, auraient contribué à dynamiser la culture locale. La mobilité géographique transforme aussi les allégeances : d'une identité fondée davantage sur la famille, la localité ou la communauté, les réseaux identitaires sont maintenant centrés sur des *catégories* d'identité qui sont, par le fait même, plus larges et plus impersonnelles : ainsi, un individu s'identifiera plus facilement à une profession, une condition sociale, une confession, une citoyenneté.¹⁹

Plus encore, la mobilité géographique de la main-d'œuvre à l'échelle mondiale engendre des flux migratoires sans précédent. Selon l'*International Migration Report 2002*,²⁰ le nombre des migrants a doublé depuis les années 70. Environ 175 millions de personnes vivent en dehors de leur pays natal et, dans les pays industrialisés, une personne sur dix est immigrante. Bien sûr, même si les causes de l'augmentation de ces migrations d'êtres humains ne sont pas seulement économiques, il est certain que le tissu social des États, et particulièrement des États occidentaux, est plus hétérogène. Le fait que chaque société abrite plusieurs cultures, un phénomène connu sous l'expression *pluralisme culturel*, n'a toutefois pas attendu la seconde moitié du siècle dernier pour émerger puisque, bien avant, les quasi 200 États du monde se partageaient déjà près de 5000 groupes ethniques.²¹ Cependant, si les ethnies vivent souvent rassemblées sur un territoire pour former des minorités nationales, les minorités immigrantes sont généralement disséminées dans les grands centres urbains de l'État d'accueil, ce qui a introduit de la diversité culturelle dans des espaces autrefois homogènes et provoqué souvent une prise de conscience mitigée du pluralisme culturel.

¹⁹ Taylor, « Nationalism and Modernity », p. 33, 37. L'expression d'identités catégoriales est de Craig Calhoun : « Nationalism and Ethnicity », *American Review of Sociology*, vol. 19, 1993, p. 230.

²⁰ Nations Unies, *International Migration Report 2002*, <http://www.un.org/esa/population/publications/ittmig2002/ittmigrep2002.htm> [décembre 2005], p. 2.

²¹ PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain 2004. La liberté culturelle dans un monde diversifié*, Paris, Economica, 2004, p. 2.

b. La démocratie

Dans les pages précédentes, l'influence de l'économie moderne sur la culture a été décrite ; étudions maintenant l'influence du versant politique de la modernité sur la culture : la sphère publique et la souveraineté populaire. Il s'agit, en fait, des deux visages de la démocratie moderne.

La démocratie affirme que le pouvoir politique vient du peuple et qu'il existe des collectivités clairement identifiables dotées du droit de se gouverner. C'est aujourd'hui un truisme que de soutenir que ces entités politiques sont des créations de l'imaginaire des gens, et que, dans cette création d'identités nationales, bien des groupes culturellement très différents ont été, de gré ou de force, intégrés à des ensembles politiques soi-disant *naturels*. Comme nous l'avons expliqué plus tôt, l'économie moderne a très certainement contribué à l'expansion des frontières étatiques au-delà des anciennes unités sociopolitiques locales (dynastiques, claniques, religieuses et linguistiques), mais cette extension du pouvoir politique a créé à son tour un déficit de légitimité et le besoin concomitant de consolider l'adhésion citoyenne à l'État. Il a donc fallu inventer de nouvelles identités d'envergure nationale pour générer de nouvelles alliances et huiler les mécanismes institutionnels de l'État. Ce phénomène de construction nationale a été adroitement décrit par plusieurs auteurs.²² Nous reviendrons sur ce sujet au chapitre quatre. Soulignons seulement que ce processus est toujours d'actualité et qu'il implique très souvent encore l'assimilation forcée des minorités culturelles.

D'autre part, comme le souligne Will Kymlicka, un autre facteur de l'uniformisation des cultures minoritaires autour des cultures sociétales est l'idéal de l'égalité des chances qui accompagne la démocratie.²³ Ainsi, dans les années 60, la bataille juridique très médiatisée pour les droits civiques des Afro-Américains a associé toute forme de discrimination fondée sur l'appartenance à un groupe avec un déni d'égalité compris comme égalité des chances. Du coup, sont devenues suspectes toutes les mesures administratives ou législatives qui traitaient différemment certains individus

²² Voir Thiesse, Anderson et Wayne Norman, *Negotiating Nationalism : Nation-Building, federalism and Secession in the Multinational State*, Oxford University Press, [à paraître].

²³ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 77.

sur la base de leur appartenance à un groupe : l'homogénéisation de la société s'est alors vue défendue au nom de l'égalité. Ainsi, le gouvernement canadien proposait en 1969 d'abolir le statut spécial des Amérindiens reconnu dans la Constitution.²⁴ Nous reviendrons, au chapitre trois, sur le traitement des différences culturelles dans la théorie libérale pour en souligner les tendances uniformisantes.

Cet exposé a mis en évidence que la disparition culturelle, à l'époque moderne, signifie une diminution nette de la diversité culturelle, puisque l'érosion culturelle se fait au profit de l'uniformisation des cultures à l'intérieur de frontières politiques, comme les États et les grands centres urbains, et à l'intérieur de frontières économiques, comme dans les zones de libre-échange et d'intégration économique. Cette tendance moderne nous permet d'avancer un argument prudenciel à l'appui de la thèse de la survivance. Toutefois, la portée normative de cet argument est faible puisqu'elle repose principalement sur la crédibilité de l'analogie entre l'équilibre des écosystèmes naturels et l'équilibre bioculturel. Or, lorsque nous voulons évaluer la légitimité morale du projet politique de la survivance culturelle, nous devons douter de la pertinence d'une analogie avec le monde vivant comme celle que suggère la notion d'équilibre *bioculturel*.

Lorsqu'une espèce animale disparaît par la faute de l'homme, il est normal de s'inquiéter de l'impact de notre mode de vie sur la nature, tant pour des raisons prudencielles, spirituelles que morales. La nature est une ressource qui ne se régénère pas à notre gré ; sa destruction entraîne des conséquences imprévisibles et souvent catastrophiques, sans compter que son usage inconsidéré revient à priver les générations futures de ressources que nous n'avons pas méritées. Des raisons plus spirituelles semblent toutefois animer la plupart des écologistes : la nature nous dépasse toujours par sa beauté, son ingéniosité et son mystère. Elle inspire aussi un sentiment d'humilité parce qu'elle est le domaine des forces aveugles, invincibles, amoraux et souvent redoutables. Elle est aussi et surtout considérée comme la source de la vie, la terre nourricière et la véritable *patrie* de l'homme. En ce sens, la nature physique et biologique est, selon plusieurs écologistes, porteuse de valeur intrinsèque.²⁵ La culture ressemble certes à la nature dans la mesure où elle transcende l'individu : elle le précède

²⁴ *Ibid.*, p. 59.

²⁵ Voir J. Baird Callicott, *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1999 ; contra, voir Bryan G. Norton, *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

et lui succède tout en constituant son environnement intellectuel et symbolique. Cependant, si l'on reconnaît que la culture est le milieu naturel de l'homme — peut-être encore plus que la nature —, nous ne pouvons pas nier qu'elle est aussi le produit de l'humanité ; nous n'évitons pas facilement le constat intuitif que, sans les hommes, il n'y a pas de culture.²⁶ Nous en sommes collectivement la cause — et non le produit. Cette différence entre l'environnement naturel et l'environnement culturel semble à priori nous interdire de faire une analogie stricte entre nos responsabilités vis-à-vis de la nature et nos responsabilités vis-à-vis de la culture. Nous ne pouvons donc pas aborder la légitimité de la thèse de la survivance culturelle d'un point de vue strictement comptable : si la modernité entraîne la diminution du nombre de cultures dans le monde, cela n'implique pas le devoir moral de résister à ce changement du paysage culturel qui — s'il peut sembler regrettable — reste néanmoins *naturel*, dans la mesure où il est le résultat de l'action des hommes. L'argument prudenciel ne résiste donc pas à cette différence. L'analogie avec le vivant revient régulièrement lorsque nous traitons de la préservation des cultures parce qu'elle s'y prête bien. Il est en effet fort utile d'*individualiser* les cultures pour mieux thématiser les problèmes qui surgissent de la diversité culturelle, mais il faut se garder de déduire que les cultures ont des droits semblables à ceux des hommes ou des être vivants. C'est que cette analogie crée un préjugé favorable à la thèse de la survivance qui dispense malheureusement de fournir des arguments sérieux.

2- La sacralisation de la culture

Si l'analogie entre la disparition d'une espèce animale et la disparition d'une culture n'est pas pertinente, cela n'empêche pas, toutefois, que l'on puisse regretter la mort d'une culture particulière, ou son évidente déliquescence. Peu importe même que cette culture ait été ou non extrêmement raffinée ou moralement élevée : intuitivement, nous regrettons son terme. La disparition de la culture aztèque, bien que particulièrement sanguinaire, ne nous trouble-t-elle pas encore ? Ronald Dworkin attribue cette intuition au caractère sacré de l'être humain et de tout ce qui le touche de près. Cette résurgence du sacré explique le fait que, lorsque nous pensons à l'espèce

²⁶ Des études récentes en éthologie montrent cependant que la culture n'est pas l'apanage des hommes ; il est en effet possible de différencier certaines tribus de chimpanzés selon des caractères essentiellement culturels.

humaine, nous accordions beaucoup d'importance non seulement à la perpétuation de l'espèce, mais aussi à sa pérennité culturelle. C'est que nous pouvons identifier au moins deux sources du sacré, de ce qui fait que l'on accorde une valeur intrinsèque à une chose : d'une part, le processus de création divine, ou sa version séculière, l'évolution naturelle et, d'autre part, le processus de création humaine ou artistique.²⁷ Ces deux processus expliquent différemment l'importance symbolique de la culture pour les hommes — ce qui nous instruit sur la difficulté que nous avons à nous entendre sur le rôle de l'État dans ce domaine.

Ainsi, certains philosophes politiques insistent sur le caractère naturel ou divin de la genèse des cultures et refusent dans celle-ci toute intervention politique, par déférence pour une source qui transcende entièrement la sphère humaine. D'autres insistent sur le caractère esthétique et historique des cultures et cherchent, pour cette raison, à préserver les héritages culturels au nom d'un patrimoine de l'humanité. Nous reviendrons sur cette idée plus longuement au chapitre quatre. Remarquons, dans un premier temps, que la survivance culturelle s'enracine profondément dans la psyché, puisqu'elle rejoint la dimension spirituelle de l'homme et dépasse, de cette façon, les frontières de la raison pratique. Dworkin exprime cette idée en soulignant que la survivance ne concerne pas les droits et les intérêts des générations futures — comment pourrions-nous connaître ceux-ci puisque l'identité des personnes de demain dépend de ce que nous faisons aujourd'hui ? — , mais cette survivance concerne plutôt l'avenir de l'espèce humaine dans une autre dimension : « Our concern for future generations is not a matter of justice at all but of our instinctive sense that human flourishing as well as human survival is of sacred importance. »²⁸ C'est parce que nous valorisons la vie humaine que nous cherchons non seulement la perpétuation de notre espèce, mais aussi celle de notre héritage culturel. Nous verrons plus loin si ce penchant instinctif à la préservation peut s'exprimer dans un langage plus philosophique, dans l'idée que la culture a une valeur intrinsèque. Le désir de survie semble aller de soi et, pour cette raison, la survivance culturelle est la plupart du temps défendue sur la base des intuitions ataviques qu'elle suscite. Cependant, comme nous l'avons mentionné, l'éthique préservationniste est, règle générale, simplement affirmée, rarement défendue.

²⁷ Dworkin, *Life's Dominion*, p. 77.

²⁸ *Ibid.*, p. 78.

3- La formation des identités individuelles

Selon une thèse largement répandue, la survivance culturelle touche de très près l'identité individuelle puisque l'épanouissement personnel passe par la capacité d'obtenir la reconnaissance publique de sa culture, ce qui signifie pour plusieurs auteurs que le respect de la dignité humaine demande la garantie d'une certaine stabilité ou sécurité culturelle.²⁹ Nous aborderons la validité de cet argument de la survivance au chapitre quatre. Notons entre-temps que le caractère sacré et inviolable des cultures tient en grande partie sur cette relation entre l'identité personnelle et la stabilité d'une culture, autrement dit, sa capacité à survivre. L'identité confère ce caractère sacré parce qu'elle apparaît comme un aspect inné ou involontaire de la personne, laquelle identité devient par ailleurs non négociable au même titre que la couleur des yeux ou de la peau. Tout compromis sur l'identité individuelle fait figure de compromission et échappe au dialogue.³⁰ Le lien entre l'identité et la survivance semble accentuer le préjugé en faveur de la validité de cette thèse ; toutefois, nous défendrons l'idée que l'aura sacrée dont s'entoure la culture n'évite pas de la soumettre aux exigences démocratiques de la justification.

4- Défendre la survivance culturelle

La proximité de l'identité et de la culture rend pertinentes les discussions autour des critères de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles. Cependant, prenons garde de ne pas confondre les deux débats puisque les enjeux et les préoccupations sont différentes. Ainsi, les arguments en faveur de la protection des minorités culturelles ne sont pas les mêmes que les arguments à l'appui de la thèse de la survivance culturelle, car la protection des membres d'une culture ne justifie pas nécessairement des mesures qui visent sa survie culturelle. La survivance cache un souci pour l'avenir qui est difficilement récupéré par une défense individualiste des cultures fragiles, comme le proposent les approches libérales face aux problèmes du multiculturalisme. Cette question sera d'ailleurs étudiée au chapitre trois. De même, la promotion de la diversité

²⁹ Voir Charles Taylor, « The Politics of Recognition », dans Amy Gutmann (dir.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 25-73.

³⁰ Daniel M. Weinstock, « Les "identités" sont-elles dangereuses pour la démocratie? », dans Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon (dir.), *Repères en Mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Québec/Amérique, « Le débat », 2001.

culturelle chère à certains libéraux ne doit pas non plus être confondue avec l'aspiration à la survivance qui, le plus souvent, est synonyme de réduction de la diversité culturelle à l'intérieur d'un territoire. Nous allons ici faire quelques distinctions au sujet de ces polémiques.

a. La protection des minorités culturelles

Le culturaliste libéral, Will Kymlicka,³¹ ne conteste pas en soi le désir de préserver la culture — certains philosophes le rangent même dans le camp préservationniste —, mais il rejette certaines implications pratiques de la survivance culturelle. Il trace ainsi une importante distinction entre des mesures politiques qui mettent en place des protections externes et celles qui protègent les cultures minoritaires de l'intérieur par le biais de restrictions internes.³² Les protections externes assurent la capacité d'une communauté culturelle minoritaire à choisir les influences des cultures étrangères et, si elle le désire, la possibilité de leur résister. Les restrictions internes, que Kymlicka condamne, protègent directement la ressource culturelle en permettant à une communauté d'imposer une orthodoxie et une discipline à l'intérieur du groupe.³³ Les libertés de conscience, de religion et d'expression s'en trouvent généralement menacées. Sur la base de cette distinction essentielle au respect de l'autonomie individuelle, Kymlicka exclut plusieurs moyens d'assurer la reproduction d'une culture particulière.

Sa défense de la culture est d'ailleurs toujours faite au nom des membres d'une communauté culturelle et en vue de pallier certains problèmes de justice sociale que pose inévitablement l'appartenance — toujours involontaire — à une minorité culturelle. Dans cette optique, la meilleure option pour les membres de certaines minorités est parfois d'intégrer la culture majoritaire (ou sociétale) ; le rôle de l'État libéral est alors de faciliter cette intégration et de réduire les coûts d'un tel transfert culturel grâce, par exemple, à des cours de langue gratuits. À notre avis, la survivance d'une culture se pose toutefois dans une autre perspective puisqu'il ne pourrait s'agir

³¹ Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, New York, Oxford University Press, 2001, ch. 2. Le « culturalisme libéral » consiste à affirmer la légitimité de la protection et de la promotion des cultures *sociétales* (ou *nationales*), ainsi que l'obligation concomitante de protéger les minorités culturelles.

³² Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, ch. 3, ch. 5 et ch. 8.

³³ *Ibid.*, p. 35-44 et 104.

simplement d'assurer le bien de l'appartenance culturelle ou de la participation culturelle à un ou plusieurs individus déjà existants : la survie culturelle dépasse le cadre de la vie individuelle et ne se réduit pas à la question de la redistribution des ressources ou, pour reprendre le vocabulaire de John Rawls, à la redistribution des biens sociaux premiers. Cette survie appelle plutôt la conservation de certains contenus identitaires (par exemple des pratiques, des valeurs, des croyances, une langue, une ethnie, etc.) jugés essentiels à l'existence et à la pérennité d'une culture. Les questions de justice sociale entreront bien sûr en ligne de compte dans le choix de ces contenus (si toutefois il est possible de choisir le libellé d'une culture), mais elles ne peuvent pas, dès le départ, circonscrire le cadre de réflexion. Il faut aborder le problème de la survivance des cultures dans un contexte épistémique différent de celui qui entoure la question de la redistribution des ressources, pour laquelle il est utile de penser en termes de droits et d'intérêts pour des individus existants.³⁴

b. La diversité interculturelle et la diversité intraculturelle

Les culturalistes font généralement la promotion de la diversité culturelle pour des motifs également individualistes : la diversité est souhaitable parce qu'elle élargit la gamme de choix dont dispose l'individu libéral dans la société. D'ailleurs, la *Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles* ainsi que la *Déclaration universelle sur la diversité culturelle* affirment que la diversité « élargit les possibilités de choix offertes à chacun ».³⁵ Les culturalistes entretiennent cependant une confusion fréquente entre diversité interculturelle et diversité intraculturelle. La diversité à l'intérieur d'une culture (intraculturelle) peut effectivement avoir l'avantage non négligeable d'offrir une grande variété d'options à des individus, mais la diversité interculturelle concerne les cultures nationales ou sociétales dans le monde entier. À cette échelle, il n'est pas certain que le nombre de cultures différentes augmente le choix des individus dans chaque culture sociétale.

³⁴ Dworkin, *Life's Dominion*, p 77.

³⁵ UNESCO, *Déclaration*, art. 3. La *Convention* affirme à l'art. 3 du préambule : « *Sachant* que la diversité culturelle crée un monde riche et varié qui élargit les choix possibles, nourrit les capacités et les valeurs humaines, et qu'elle est donc un ressort fondamental du développement durable des communautés, des peuples et des nations. »

À un niveau pratique, les différences entre ces deux types de diversité entraînent des conséquences plus profondes. La promotion de l'une se fait presque nécessairement au détriment de l'autre : la promotion de la diversité interculturelle appelle des mesures protectionnistes qui ont généralement pour effet de réduire les influences extérieures et d'instituer une forme d'orthodoxie culturelle dont le but est de se distinguer des cultures voisines. La diversité à l'intérieur des frontières de la culture sociétale s'en ressent. Inversement, la promotion de la diversité intraculturelle peut prendre plusieurs formes, que nous verrons plus en détail au chapitre trois, lorsque nous aborderons le libéralisme de William Galston. Cette promotion peut avoir pour effet de concéder davantage d'autonomie à des sous-groupes culturels comme des groupes religieux ou communautaires, au détriment d'une définition claire de la culture nationale commune. Cependant, elle peut aussi avoir pour effet paradoxal d'uniformiser les cultures sociétales entre elles lorsque la promotion de la diversité intraculturelle prend la forme du cosmopolitisme. En faisant la promotion de la survivance culturelle, nous encourageons souvent la diversité interculturelle au détriment de la diversité intraculturelle : d'un point de vue comptable, la diversité culturelle à l'échelle mondiale s'en trouve diminuée.

Ces distinctions montrent donc que les enjeux de la survivance ne doivent pas être confondus avec ceux de la diversité culturelle, ni même avec ceux de la protection des minorités culturelles. Comme nous l'avons souligné, la défense de la survivance implique une perspective épistémique particulière qui rende possible l'existence même des entités supraindividuelles et la défense d'intérêts irréductiblement sociaux. C'est cette problématique que nous allons maintenant étudier.

Chapitre II

L'épistémologie de la survivance culturelle

Dans *The Ethics of Identity*, Kwame Anthony Appiah souligne avec justesse que, en général, l'éthique préservationniste — autre dénomination de la thèse de la survivance — est gratuitement affirmée et rarement défendue.¹ Comme nous l'avons vu, la thèse de la survivance rencontre un certain succès, parce qu'elle fait appel à nos intuitions morales grâce à des métaphores qui renvoient aux êtres vivants et qui attribuent aux cultures un caractère sacré et inviolable. Il faut donc démythifier la survivance et, pour ce faire, nous devons attaquer la principale difficulté que rencontre cette thèse. Lorsque nous affirmons qu'une culture survit, nous affirmons implicitement qu'il est possible d'identifier une caractéristique culturelle qui reste identique à travers le temps. Quelle est cette caractéristique ? Toute réponse à cette question propose, d'une part, d'identifier une substance ou une essence authentique et éternelle ; d'autre part, la survie implique une référence temporelle. Quelle est la durée de vie normale d'une culture ? En deçà de combien d'années peut-on dire qu'une culture n'a pas survécu et au-delà de combien d'années peut-on dire qu'une culture survit ? Nous voulons, dans ce chapitre, clarifier les tenants et les aboutissants de la survivance. En effet, s'il est vrai que la thèse de la survivance est rarement défendue de façon rigoureuse, ses implications philosophiques sont trop peu souvent précisées et trop souvent caricaturées. Nous allons donc élucider ce qu'implique la thèse de la survivance culturelle sur les plans épistémique et conceptuel. Cette discussion nous amènera à clarifier la notion de culture et à chercher des contenus culturels susceptibles de constituer les témoins de la survivance d'une culture à travers le temps.

1- Trois caractéristiques de la survivance

Identifier les enjeux et la signification de la survivance peut se révéler une vaste et difficile entreprise ; deux exemples peuvent cependant nous aider à circonscrire le problème. Le Québec constitue le cas classique, très documenté, d'un peuple qui aspire à la survivance de sa culture. Cette aspiration s'est concrétisée par la mise en place de lois linguistiques regroupées sous la bannière de la Charte de la langue française. Un de

¹ Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 131.

ses dispositifs les plus controversés concerne le droit à l'enseignement en anglais aux niveaux de la maternelle, du primaire et du secondaire. En bref, une seule catégorie de parents a le droit, au Québec, d'envoyer ses enfants à l'école publique anglophone² : il faut que l'un des deux parents ait reçu la majeure partie de son enseignement primaire et secondaire en anglais au Canada. Cela signifie que, généralement, tant les enfants issus de parents immigrés que les enfants de parents québécois francophones iront obligatoirement à l'école en français. Cette politique vise explicitement à créer de nouveaux membres de la communauté francophone au Québec afin qu'ils puissent s'intégrer à la culture québécoise — qui est définie principalement comme une francophonie d'Amérique du Nord.³

Cependant, la culture ne se définit pas toujours par rapport à une langue. Au Turkménistan, pays reconnu encore aujourd'hui pour son autoritarisme et ses exactions staliniennes, des mesures draconiennes sont utilisées pour assurer la survie de l'ethnie turkmène. Les femmes de moins de 35 ans ne peuvent pas, pour ainsi dire, quitter le pays si elles n'ont pas eu, au moins, deux enfants. Autre mesure : un étranger désireux d'épouser une ressortissante turkmène doit déboursier environ 50 000 dollars américains à l'État pour obtenir ce privilège si, bien sûr, il a réussi à entrer dans ce pays qui ferme de plus en plus ses frontières aux étrangers. Les motivations du gouvernement — ce dernier étant indissociable de la personne même du turmenbachi (le « père de tous les Turkmènes ») — sont limpides : il s'agit d'assurer la survie, mais aussi la pureté de la nation turkmène.

Ces deux façons de veiller à la reproduction d'une forme de vie culturelle font apparaître trois caractéristiques importantes de la survivance. La première — et la plus sujette à caution — montre que derrière la survie culturelle se cache souvent l'étendard de la race ou d'une entité collective antérieure et souvent arbitraire. La deuxième montre que la survie culturelle vise à perpétuer un contenu culturel comme des pratiques, des traditions, la langue, la religion, la race, etc. La troisième caractéristique souligne qu'une politique de la survivance culturelle concerne particulièrement les

² Cela inclut les écoles privées bénéficiant de subventions gouvernementales.

³ Bien sûr cette définition de la culture québécoise ne fait pas l'unanimité, mais il semble que ce soit vers cette acception que nous nous dirigeons. Voir Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB, 1999, ch. 1 et *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, 2^e éd., Québec, Boréal, 2001.

générations futures et donc des domaines comme l'éducation, l'immigration (et l'émigration), la famille, le mariage. C'est que, comme le dit Charles Taylor à propos du Québec : «(P)olicies aimed at survival actively seek to create members of the community, for instance in their assuring that future generations continue to identify as French-speakers. There is no way that these policies could be seen as providing a facility to already existing people.»⁴ Ces caractéristiques ont inévitablement des implications sérieuses sur l'autonomie des individus et sur notre conception de la culture. La survivance culturelle impose en effet certains choix tant aux individus qui existent, comme les parents québécois, qu'à des individus qui n'existent pas encore, comme les enfants à naître de parents québécois. D'autre part, la tentation récurrente de réduire la culture à la race montre à la fois l'ambiguïté et la dangerosité du concept même de culture lorsqu'il est utilisé à des fins politiques.⁵

Pour cette raison, le consensus — s'il en est un — autour de ce que Kymlicka appelle le culturalisme libéral⁶ ne saurait être élargi à la question de la survie culturelle. Bien au contraire, ce thème est méprisé par la plupart des philosophes politiques et particulièrement par les penseurs libéraux et cosmopolites, qui retiennent généralement contre lui deux chefs d'accusation différents : son caractère liberticide, d'une part et, d'autre part, sa propension à réifier la culture.

2- La culture

Le caractère liberticide des politiques visant la survivance culturelle provient, généralement, de la définition d'une orthodoxie culturelle qui opprime, d'une part, les membres de la communauté culturelle soi-disant menacée et exclut, d'autre part, ceux qui ne rencontrent pas les critères officiels d'appartenance culturelle. Les deux accusations sont donc intimement liées. Le problème central de la survivance semble alors consister dans la nature essentialiste inhérente à l'entreprise elle-même ; nous touchons ici le problème épistémique central de la thèse.

⁴ Taylor, « The Politics of Recognition », p. 58-59.

⁵ Voir à ce sujet David Theo Goldberg, *Racist Culture*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1993.

Goldberg profite cependant d'une définition vague et englobante de la race pour accuser pour ainsi dire tous les discours culturels d'être des discours racistes.

⁶ Voir Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, p. 39 et ss.

La survivance semble impensable sans une définition substantielle ou essentialiste⁷ de la culture : il est en effet impossible de penser la survivance sans établir la liste d'un certain nombre de contenus culturels qui définissent les contours d'une culture. Il faut observer que cette perspective découple implicitement la culture de l'identité culturelle. Si, par exemple, dans cent ans, le français cesse complètement d'être parlé au Québec, cela ne signifiera pas que les habitants du Québec en l'an 2105 n'auront pas d'identité culturelle, ni même que leur culture ne sera pas authentiquement québécoise — que pourrait-elle être sinon ? Néanmoins, selon notre définition actuelle de la culture québécoise, cette identité culturelle non francophone ne serait pas *québécoise*. Nous touchons ici à la question centrale que pose la thèse de la survivance : comment faire la différence entre ce qui constitue un changement au sein d'une culture et ce qui atteste de sa disparition ? La principale manière consiste à séparer la culture de l'identité culturelle, ce qui revient à séparer l'idée que l'on se fait d'une culture de sa manifestation chez les individus.

La thèse de la survivance établit un canon de la culture qu'elle veut préserver. Cela revient à la figer à un moment donné de son histoire en identifiant une liste des contenus culturels qui la constituent de toute éternité. Il devient alors possible d'identifier la disparition de ces contenus culturels à la disparition de la culture entière. Mais cette vision des choses est irréaliste et caricaturale. Le choix de ce canon est souvent arbitraire et toujours sujet à des réévaluations périodiques ; la volonté d'identifier des contenus culturels doit nécessairement prendre acte de l'impossibilité de figer dans le temps un stade de la culture. Il n'y aurait aucun sens à se référer à l'état de la culture québécoise en 1760 pour juger de la santé de cette culture aujourd'hui. C'est pourtant ce que la thèse de la survivance, dans sa version québécoise, a cherché à faire croire aux Québécois — et avec quelque succès.⁸ La notion de survivance, développée par les élites canadiennes-françaises au XIX^e siècle, exprimait réellement l'idée que la culture québécoise avait connu son apogée en 1760 et que la Conquête anglaise était venue geler le développement de la nation canadienne-française, qui était alors entrée

⁷ Dans le domaine de la métaphysique, ce terme implique la croyance qu'un objet est ce qu'il est parce qu'il possède une qualité (ou plusieurs qualités) en vertu de laquelle il est ce qu'il est. Voir Cressida Heyes, « Identity Politics », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2002 Edition)*, Edward N. Zalt (dir.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2001/entries/identity-politics> [décembre 2005].

⁸ On retrouve encore cette idée dans Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double*, Montréal, L'hexagone, 1972 et Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Louiseville, Boréal, 1993.

dans l'hiver de la survivance.⁹ En réalité, les élites canadiennes-françaises ne craignaient pas tant la disparition de leur culture qu'elles ne dénonçaient son américanité déjà consommée.¹⁰ De fait, la thèse de la survivance au Québec était d'abord une idéologie politique qui témoignait du clivage entre les élites et le peuple : l'intelligentsia québécoise s'était tournée vers la France (et vers l'Angleterre, après la Conquête, même si cela n'était pas aussi explicite) pour alimenter ses références culturelles, tandis que les classes populaires avaient déjà dilué « la tradition française dans les airs du continent ».¹¹ En formulant cette thèse de la survivance, les élites réactionnaires faisaient abstraction du dynamisme de la société canadienne-française. Il est important aussi de mentionner que cette idéologie politique continue d'alimenter une partie du discours souverainiste où transparait encore l'idée que la nation québécoise parviendra à l'âge adulte lorsqu'elle se sera émancipée de la tutelle canadienne : alors, seulement, la culture québécoise figée depuis des siècles pourra reprendre son envol.¹² Pour qui connaît le Québec d'aujourd'hui, il est inutile de dire à quel point cette idée s'éloigne de la réalité.

Malgré ce sombre portrait de la survivance au Québec, il faut prendre garde de ne pas tout rejeter de cette vision. La thèse de la survivance peut en effet représenter l'aspiration authentique d'un peuple, sans être harnachée à une vision archaïque et réactionnaire de la culture. L'attachement des Québécois à la langue française représente certainement une volonté de survivre en tant que société distincte sans pour autant proposer un retour au français tel qu'il était parlé du temps de Louis XIV. Le caractère de certains contenus culturels réputés définir l'essence de la culture québécoise peut donc accommoder une certaine évolution de l'identité québécoise ; un canon culturel ne cristallise pas nécessairement et pour une durée indéfinie l'identité collective.

⁹ François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada*, Montréal, Éditions de l'arbre, 1944-1946, Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*. Pour une critique en profondeur de cette thèse voir Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé* ; *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde* et Jocelyn Maclure, « Récits et contre-récits identitaires au Québec », dans Alain-G. Gagnon, (dir.), *Québec : État et Société. Tome 2*, Montréal, Québec/Amérique, « Le débat », 2003.

¹⁰ Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, 105-107 et 140-157 et *La nation québécoise au futur et au passé*, p. 74.

¹¹ Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, p. 174.

¹² Voir Bouthillette et, sur le sujet, voir Maclure, « Récits et contre-récits identitaires au Québec ».

3- La culture entre l'essentialisme et le nominalisme

Avant d'aborder l'épineuse question des contenus culturels susceptibles de fournir une description dynamique et inclusive d'une culture, nous devons d'abord clarifier le cadre épistémique à l'intérieur duquel ce genre d'entreprise peut avoir du sens. Comme nous l'avons souligné dans l'introduction, la survivance culturelle implique la définition d'une substance et d'une durée. Une culture survit dans la mesure où quelque chose qui lui appartient en propre traverse un certains laps de temps. Il n'est toutefois pas nécessaire, selon nous, que cette chose reste identique à elle-même, mais seulement qu'elle reste reconnaissable ou retraçable dans une trame narrative. De surcroît, la durée pertinente n'est pas l'éternité ; la survivance dans le temps est une question de perception subjective qui échappe à tout calcul arithmétique. Le flou qui entoure ces paramètres nous oblige-t-il à refuser toute crédibilité à la thèse de la survivance ? La réponse dépend du point de vue épistémique que l'on veut endosser. L'essentialisme, dans sa signification en métaphysique, implique qu'une chose est ce qu'elle est en vertu d'une qualité qui lui est propre ; si cette position qui s'inspire du platonisme est en désaffection, elle permet néanmoins de penser conceptuellement la survivance comme la pérennité d'une caractéristique essentielle et immuable de la culture. Cette position extrême affirme que le ou les traits distinctifs d'une culture restent identiques de toute éternité : une culture survit ou disparaît, mais ne change pas. À l'opposé, une position antiessentialiste ou nominaliste affirme qu'une idée comme la culture est une construction sociale qui n'a rien de permanent ni rien de réel. Puisque les cultures sont en évolution perpétuelle, toute tentative de fixer un canon culturel revient à vouloir réifier la culture et à nier son caractère profondément dynamique et insaisissable.

L'opposition n'est pas sans rappeler la querelle scientifique qui a opposé le géologue Charles Lyell à Charles Darwin au sujet du *naturalisme*. Lyell affirmait qu'admettre la possibilité de l'évolution des espèces revenait à nier la réalité de l'espèce, une conséquence que son adversaire admettait :

« In short, we will have to treat species in the same manner as those naturalists treat genera, who admit that genera are merely artificial combinations made for convenience. This may not be a cheering prospect ; but we shall at least be freed

from the vain search for the undiscovered and undiscoverable essence of the term species. »¹³

En fait, selon Darwin, la permanence d'un critère qui distingue une espèce est nécessairement relative à l'intention de l'observateur, puisqu'il n'y a aucune limite à la variabilité des espèces, celles-ci étant des catégories utiles qui dépendent entièrement des règles taxonomiques que la communauté scientifique décide de se donner.¹⁴ Dans cette perspective, les cultures sont des catégories de convenance qui servent à différencier des groupes humains. Cependant, comme il n'existe pas de consensus sur les règles taxonomiques dans ce domaine, leur définition est arbitraire et tend à reprendre des critères territoriaux ou anatomiques. Dans ce contexte, la survivance culturelle ne fait que masquer la variabilité infinie des êtres humains.

L'essentialisme et son contraire, deux positions extrêmes, n'offrent pas de perspectives satisfaisantes pour aborder la survivance culturelle. Le livre de Walter Ben Michaels, *Our America*, peut nous aider à illustrer les failles d'une perspective fermement antiessentialiste. Nous exposerons ensuite les failles de sa position contraire. Selon lui, la culture peut signifier seulement deux choses : (a) la culture est toujours *ce que nous faisons* ; cette attitude antiessentialiste (ou nominaliste) s'exprime dans l'idée que : « culture is what happens behind our backs »¹⁵ ou (b) la culture est l'ensemble des pratiques et des croyances que nous devons avoir parce que nous sommes qui nous sommes.¹⁶ Or, selon l'auteur, si (a) ne fournit rien de plus qu'une impuissante description, (b), qui correspond à l'essentialisme, confine au racisme parce que cette définition pose l'antécédence d'une entité collective sur la culture :

«[B]ut to think this (b) is to appeal to something that must be beyond culture and that cannot be derived from culture precisely because our sense of which culture is properly ours must be derived from it. This has been the function of race.»¹⁷

¹³ Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, New York, D. Appleton and Company, 1860, p. 485.

¹⁴ Le critère déterminant de l'espèce est la capacité d'une population à se reproduire en circuit fermé. Voir Stephen Jay Gould, *Darwin et les grandes énigmes de la vie. Réflexions sur l'histoire naturelle*, trad. Daniel Lemoine, Paris, Seuil, 1997, p. 250.

¹⁵ Michaels, p. 128

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 129.

Laissons de côté la critique évidente que la race n'est pas nécessairement le concept qui se cache derrière la culture. Il peut s'agir, par exemple, de la communauté politique ou de l'ethnie : rien ne nous oblige à concevoir la culture comme masquant une préférence pour les catégories biologiques ou anatomiques comme la race, sinon peut-être le contexte particulier de la ségrégation raciale aux États-Unis.

Michaels nous place toutefois devant un faux dilemme : il nous demande de choisir entre deux options qui n'épuisent pas tout ce que peut être la culture. Il met cependant le doigt sur un problème qui est récurrent dans toutes les définitions de la culture : c'est que toutes font référence à un « nous » qui marque l'antécédence d'un groupe sur la culture : il faut en effet un critère antérieur à la culture pour identifier quelle histoire est la nôtre. Cependant, cette pensée se retourne contre elle-même dans la mesure où elle oblige à des conclusions tout aussi insensées. Pour identifier un « nous », il faut, selon Michaels, identifier un passé commun à un groupe :

«The real question, however, is not which past should count as ours, but why any past should count as ours. Virtually all the events and actions we study did not happen to us and were not done by us. In this sense, the history we study is never our own ; it is always the history of people who were in some respects like us and in some other respects different. »¹⁸

Si telle est la véritable question que nous devons poser, la réponse de Michaels pointe vers un monde entièrement bureaucratisé et complètement amnésique : écarter l'histoire de la politique, c'est se condamner à amplifier les erreurs du passé et à enfermer les individus dans un quotidien vide. La politique est au contraire la réunion dans le présent d'une narration du passé et d'une vision de l'avenir ; il n'est pas question d'en éliminer les arguments et les références historiques. Cette attitude antiessentialiste et profondément sceptique a pour principal effet de nier la réalité de concepts comme la culture, la communauté, la nation, etc. En somme, rien ne dépasserait la vérité ultime que le monde est constitué d'individus.

Cette position épistémique ne rend pourtant pas compte de la façon dont les individus comprennent leur monde et imaginent leur identité. Des études démontrent que la plupart des gens sont capables de hiérarchiser leurs allégeances identitaires en

¹⁸ *Ibid.*, p. 128.

termes de communautés culturelles ou ethniques.¹⁹ Cela ne signifie pas qu'il n'y ait que la culture qui compte dans la définition de l'identité personnelle, ni, encore moins, que la culture soit une raison suffisante pour expliquer certains comportements. Cependant, si nous avons besoin de ces concepts pour nous comprendre nous-mêmes et pour nous expliquer le monde où nous vivons, c'est à notre avis une raison suffisante pour attribuer une certaine *réalité* à des idées comme la culture et la communauté.²⁰ Nous aurons l'occasion de revenir sur la démarche épistémique qui sous-tend ce réalisme moral lorsque nous aborderons la question de la valeur intrinsèque des cultures.

L'antiessentialisme a également des implications théoriques inacceptables sur la constitution des identités individuelles, qui sont à la source des débats sur la nature de l'identité personnelle en philosophie de l'esprit. Résumés en quelques mots, ces débats portent sur la difficulté d'associer deux expériences différentes et espacées dans le temps à un même individu qui n'est pas, lui-même, identique aux deux moments où « il » a eu ces expériences. À moins de pouvoir faire le lien entre ces deux expériences et la personne qui les vit, on ne peut établir l'unité du « moi ». Autrement dit, le fait qu'on ne puisse jamais se baigner dans le même fleuve parce que le fleuve n'est pas le même aux moments a et b se double d'une autre incertitude : « Je ne peux pas me baigner deux fois dans le même fleuve parce qu'il n'y a pas d'identité entre le 'je' au moment a et le 'je' au moment b. » Cette façon d'envisager le monde ne nous semble pas s'inscrire dans le tournant transcendantal que la philosophie a connu depuis Kant ; elle s'inspire plutôt de l'empirisme d'un Hume pour affirmer une conception fragmentée de la perception où la connaissance correspond à l'association arbitraire de bribes d'informations. En bref, avec une attitude fermement antiessentialiste, l'idée que nous puissions avoir une identité unifiée et stable est un mirage ; il ne reste alors que des individus schizophrènes :

« If we feel we have a unified identity... it is only because we construct a comforting story or 'narrative of the self' about ourselves... The fully unified, completed, secure and coherent identity is a fantasy. Instead, as the systems of meaning and cultural representation multiply, we are confronted by a

¹⁹ Voir Tariq Modood, « Anti-essentialism, Multiculturalism, and the 'Recognition' of Religious Groups », dans Will Kymlicka et Wayne Norman, *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 181, à propos du *Fourth National Survey of Ethnic Minorities in Britain*.

²⁰ Voir Charles Taylor, « Comment and Reply », dans *Inquiry*, vol. 34, 1991, p. 246 et « Overcoming Epistemology », dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

bewildering, fleeting multiplicity of possible identities, any one of which we could identify with — at least temporarily. »²¹

Pour répondre succinctement à cette critique de la perspective essentialiste de l'identité, on peut penser que si nous avons besoin de ces narrations pour constituer notre identité et comprendre qui nous sommes, cela peut suffire à nous les rendre valides d'un point de vue épistémique. Suivront ensuite les questions morales. La question que l'auteur de cet extrait devrait pourtant se poser est celle-ci : qu'est-ce qui serait susceptible de conférer une identité unifiée, complète et stable à un individu ? Il est probable que l'auteur n'en trouve pas parce qu'il cherche à établir une parfaite relation d'identité du genre « $a = a$ » ou « $a = b$ ». Ce genre de réponse ne se trouve pourtant qu'en mathématique et ne constitue pas une condition *sine qua non* de notre capacité à avoir des pensées de quelque chose (l'intentionnalité). Les fictions qui nous servent à comprendre le monde ont une *réalité* transcendantale suffisante pour qu'elles fassent sérieusement partie de nos délibérations dans la sphère morale et politique.

Cela dit, nous ne souscrivons pas non plus à une position parfaitement essentialiste. Il faut envisager une troisième voie entre ces deux positions extrêmes. Pour reprendre les mots de Tariq Modood : « In individuating cultures and peoples, our most basic and helpful guide is not the idea of essence, but the possibility of making historical connections, of being able to see change and resemblance. »²² S'il n'y a pas d'existence nouménale des cultures, celles-ci décrivent néanmoins une expérience morale commune à tous les hommes, expérience qui nous oblige à reconnaître à ces cultures une certaine réalité. Un énoncé comme « la culture ayak a disparu » est valide parce qu'il affirme ce qui peut être justifié. C'est cette perspective épistémique de la survivance des cultures que nous endossons. Il reste alors le problème de sa justification, ce qui nous ramène à la question des contenus culturels pertinents à la survivance.

Lorsque la culture se définit autour d'une religion, d'une vie traditionnelle, d'une ethnie ou d'une race, la survie de cette culture passe par la définition d'une orthodoxie rigoureuse qui laisse peu de place à l'autonomie individuelle et qui implique

²¹ Stuart Hall, « The Question of Cultural Identity » dans S. Hall et T. McGrews (dir.), *Modernity and its Futures*, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 277, cité dans Modood, p. 177.

²² Modood, p. 179.

souvent le rejet ou même la ségrégation des minorités. S'il faut professer une religion particulière pour pouvoir affirmer son appartenance à une culture sociétale, il va sans dire que ces critères d'appartenance sont trop restrictifs et exigeants pour une société ouvertement pluraliste. Si l'essentialisme est l'horizon métaphysique inévitable de la thèse de la survivance, peut-on néanmoins imaginer des contenus culturels moins liberticides et moins réactionnaires ? Ronald Dworkin nous offre peut-être une solution à ce problème.

4- Des contenus culturels substantifs et structurels

Dans son célèbre article sur le rôle de l'État dans le domaine culturel,²³ Ronald Dworkin avance que l'État doit veiller à ce que la culture ne tombe pas en déliquescence et que, pour ce faire, il faut consolider et enrichir sa structure, dont le cœur est sa langue d'expression.²⁴ La langue est en effet le vocabulaire de la culture, c'est à travers ses mots que prennent forme les valeurs et les options qui composent notre horizon cognitif et moral : «(T)he possibilities of art, of finding aesthetic value in a particular kind of representation or isolation of objects, depend on a shared vocabulary of tradition and convention.»²⁵ L'État doit donc veiller à la santé de la langue en encourageant toutes les formes d'expression linguistique, ce qui comprend la production littéraire, mais aussi tous les types de médias artistiques et scientifiques en général. Ce rôle de l'État, souligne Dworkin, n'est pas une forme déguisée de paternalisme derrière lequel se cacherait une volonté d'homogénéisation de la société. Il ne s'agit pas d'interdire certaines préférences déjà existantes, ni même de créer certaines préférences qu'une élite juge désirables. Puisqu'une langue riche signifie un plus grand vocabulaire culturel — et ainsi une plus grande variété de valeurs, d'activités et de projet potentiels —, protéger la langue de la déliquescence permet de créer un plus grand nombre de choix ou de préférences culturellement valides. La langue occupe donc une place particulière dans la composition d'une culture, elle peut servir à différencier une culture d'une autre, mais elle constitue aussi son vecteur incontournable, sa structure essentielle.

²³ Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, ch. 11.

²⁴ *Ibid.*, p. 230.

²⁵ *Ibid.*, p. 231.

Nous pensons qu'il est utile de distinguer entre deux types de contenus culturels qui sont susceptibles de former le cœur d'une aspiration à la survivance culturelle : d'une part les contenus culturels substantifs et, d'autre part, les contenus culturels structurels. La liste de la première catégorie est certainement beaucoup plus longue — et plus sombre — que celle de la seconde catégorie. On peut y trouver la race, l'ethnie, la religion, le folklore populaire, etc. Lorsque la survivance d'une culture passe par la perennité de ce genre de contenu, le Turkménistan fait figure de triste modèle. Pour leur part, les contenus structurels sont plus rares : la langue, bien sûr, mais avec elle vient un grand nombre de formes d'expressions comme la littérature, le théâtre, le cinéma et les ouvrages académiques de toutes sortes. Ensuite, l'espace géographique entendu comme le territoire d'une certaine communauté culturelle, certaines pratiques sociales et certaines institutions publiques peuvent aussi faire office de contenus structurels. Si la survivance de la culture québécoise se définissait, selon l'expression de Gérard Bouchard, comme une francophonie nord-américaine,²⁶ il semble qu'elle éviterait les écueils du racisme et de l'intolérance qui menacent toute aspiration à la survivance.

Cette façon de définir la culture en termes structurels reste néanmoins partiellement illusoire parce que la culture peut difficilement se passer de contenus culturels substantifs et particulièrement de la notion d'ethnie. Cela tient à l'ambiguïté consternante du concept de culture. La littérature en philosophie politique utilise souvent de façon interchangeable les mots « culture » et « communauté culturelle », l'explication courante étant que la culture est ce que partagent les membres d'une communauté culturelle.²⁷ Cette définition circulaire de la culture montre que la culture suit la plupart du temps les contours d'une entité préexistante comme l'ethnie, la race, l'État, la province, etc. S'il existe une culture française malgré les grandes différences régionales, c'est qu'il existe un État français qui justifie l'idée d'une culture unique sur l'étendue du territoire national. De même, la culture juive repose sur l'existence antérieure d'une ethnie juive, sinon les différences profondes entre ashkénazes, sépharades et Israéliens auraient depuis longtemps vidé l'idée d'une culture commune à tous les juifs de la diaspora.²⁸ Cette observation vaut aussi pour le Québec.²⁹ Ceci met

²⁶ Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, p. 62.

²⁷ Cet amalgame est présent chez des auteurs comme, par exemple, Will Kymlicka et Joseph Raz ; à ce sujet, voir Appiah, *The Ethics of Identity*, p. 125.

²⁸ Voir Michaels, p. 138 et Appiah, *The Ethics of Identity*, p. 136-137.

en évidence la difficulté de distinguer la culture de l'entité qui lui est ontologiquement antérieure et qui prend fréquemment le visage de l'ethnie, puisque celle-ci est souvent à la base des divisions politiques, religieuses ou raciales. Or, si l'on veut identifier des critères qui pourraient témoigner de la survivance d'une culture et non seulement de l'ethnie qui s'y rattache majoritairement, nous devons distinguer la culture de l'ethnie.

5- La culture et l'ethnie

La littérature confond souvent l'ethnie et la race³⁰; pourtant, ces deux notions sont très différentes. La race rapproche certains individus sur la base de critères anatomiques arbitrairement choisis : la couleur de la peau, des yeux, la taille du crâne, la dentition, etc. Il n'est plus nécessaire de rappeler que la division des groupes humains en races a donné naissance aux pires théories sociales de notre histoire, mais il faut souligner plus encore que la pertinence du critère de la race (ou de la sous-espèce) est sérieusement contestée parmi les biologistes et les zoologistes, c'est-à-dire à l'intérieur même de la discipline scientifique qui l'a inventée.³¹ L'ethnie ne fait pas appel à des critères biologiques, elle désigne un ensemble d'individus que rapproche un ensemble de caractéristiques qui s'acquièrent généralement — mais pas nécessairement — dès la naissance ; ainsi, la langue, la religion, l'origine géographique, l'histoire partagée et les coutumes font partie des caractères qui définissent l'ethnie. Il apparaît alors inévitable que l'ethnie et la culture se chevauchent et, devant l'anathème qui plane sur l'ethnie — surtout au Québec —, nombreux sont ceux qui lui substituent la culture, sans pour autant distinguer les deux notions. En quoi donc se différencient ces deux concepts ? Nous voudrions, pour répondre à cette question, nous approprier la réflexion de Gérard Bouchard à ce sujet. Celui-ci remarque que la culture est composée de quatre types d'éléments (ou de contenus culturels) :

« a) des contenus à tendance universelle (idéaux, visions du monde, valeurs de civilisation), b) des outils nécessaires à la vie collective (une langue, des règles et modèles de conduite), c) des conventions, des traditions, des institutions qui relèvent de choix de société et, finalement, d) des particularismes qui appartiennent à la vie privée et dont certains naissent simplement de l'usage

²⁹ C'est la thèse de Richard Handler dans son livre *Nationalism and the Politics of culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.

³⁰ Voir par exemple, Goldberg et Michaels.

³¹ Voir à ce sujet Gould, p. 249 et ss.

(coutumes, rituels), tandis que d'autres reposent sur des choix, des croyances individuelles. »³²

Les contenus structurels que nous avons identifiés plus haut s'inscrivent dans cette taxinomie sous b) et, dans une moindre mesure, sous c), quoique parfois on y retrouve aussi des éléments de a) qui ne sont pas aussi universels que veut bien le croire Bouchard. Celui-ci souligne ensuite que parmi ces éléments constitutifs des cultures, certains peuvent être intériorisés ou assimilés facilement par des immigrants, mais que d'autres demandent un investissement personnel plus important et nécessitent un long apprentissage, ce qui en fait, pour cette raison, des caractères généralement acquis par la naissance. Il poursuit :

« On peut restreindre à ces derniers éléments la notion d'ethnicité. Mais il apparaît non moins légitime de l'étendre à l'ensemble des traits culturels qui caractérisent une société, y sont reproduits d'une génération à l'autre et entrent dans son identité. Il n'existe pas d'unanimité sur ce point, les deux définitions étant couramment utilisées, et souvent d'une manière ambiguë. Il paraît donc utile de retenir ces deux acceptions du concept. Mais qu'on s'en remette au sens large ou au sens strict, il subsiste toujours des contenus ethniques qui ne sont nullement incompatibles avec les présupposés juridiques de la nation civique. »³³

L'ethnicité est donc, selon l'auteur, toujours présente dans le concept de culture, mais cela ne devrait pas nous convaincre d'abandonner le concept de culture à cause de sa connivence avec une notion moralement contestée dans les sociétés pluralistes. Plusieurs critiques du culturalisme adoptent une attitude semblable : assimilant la culture à l'ethnie et confondant l'ethnie avec la race, ils condamnent toute revendication politique faite au nom de la culture.³⁴ Nous pouvons cependant affirmer, avec Bouchard, que l'ethnie et la culture se distinguent l'une de l'autre davantage par une différence de degré que par une véritable différence de nature : si l'on considère rarement les Américains comme formant une ethnie, tandis qu'on attribue cette catégorie aux Français, ce n'est pas que les États-Unis soient un pays plus jeune que la France ou que les Américains n'aient aucune identité partagée, mais plutôt que leurs bagages culturels sont plus diversifiés et moins homogènes ou moins intégrés que ceux

³² Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, p. 27-28.

³³ *Ibid.*, p. 29.

³⁴ Voir par exemple, Michaels, Goldberg et dans une moindre mesure Brian Barry, *Culture and Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, ch. 7 et Habermas, « Equal Treatment and the Limits of Postmodern Liberalism », p. 17. Il faut, par ailleurs, à tout prix distinguer l'ethnicité de l'*ethnicisme* qui, reprenant le racisme, fait de l'ethnie, le critère permettant de juger de la supériorité d'un groupe.

des Français. On a tort de voir ou d'avoir vu dans les États-Unis un exemple parfait de melting-pot ; l'exclusion et la ségrégation des autochtones et des afro-américains justifient à tout le moins qu'on révisé cette conclusion. Pour observer la réussite de ce modèle, il faut plutôt se tourner du côté de la France d'il y a trente ans.³⁵

Ainsi, l'ethnicité serait mieux définie comme « la culture au singulier, celle qui s'élabore inévitablement à la longue dans toute collectivité ou communauté... »³⁶. Les fondements de l'identité collective, qu'elle soit culturelle ou ethnique, sont toujours, comme le souligne Charles Taylor, dans le rapport qu'entretient un groupe à son histoire³⁷ ; les contours de l'ethnie se dessinent autour d'un passé commun, mais il faut se garder de prendre cela pour une marque d'exclusion à l'endroit de ceux qui ne partagent pas ce passé.³⁸ Pour considérer une histoire comme étant la nôtre, il faut évidemment une bonne part de fiction puisqu'il faut imaginer les liens qui nous relient à des événements auxquels nous n'avons pas assisté. Cependant, cela ne nous empêche pas d'identifier un tronçon de l'histoire de l'humanité qui soit plus pertinent pour nous et nos proches.³⁹ Cette caractéristique de la formation des identités collectives ne force pas à conclure à l'étanchéité des communautés culturelles ou ethniques. Bien au contraire, elle montre que des étrangers peuvent s'intégrer à une communauté en développant un rapport singulier à l'histoire de cette collectivité. L'histoire sert d'abord de banque pour des références communes ; un immigrant peut se les approprier sans pour autant partager les significations qui lui sont attribuées ethniquement : cela permet de prendre une place dans un débat et dans la société.⁴⁰ L'ethnicité et la culture sont ainsi des échelons sur une même échelle, mais alors que chaque ethnie possède une culture propre, chaque culture n'est pas nécessairement associée à une ethnie et, pour cette raison, la culture dépasse le cadre de l'ethnie.

³⁵ Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, p. 37-38.

³⁶ Gérard Bouchard, « Construire la nation québécoise. Manifeste pour une coalition nationale », dans Michel Venne (dir.), *Penser la nation québécoise*, Montréal, Québec/Amérique, 2000, p. 59.

³⁷ Charles Taylor, « Nation culturelle, nation politique », dans Michel Venne (dir.), *Penser la nation québécoise*, Montréal, Québec/Amérique, 2000, p. 41.

³⁸ C'est la conclusion de Michaels.

³⁹ C'est en ce sens que la constatation que les identités nationales sont d'abord *imaginées* ou *inventées* n'affaiblit pas la thèse de la survivance puisque toute forme d'appartenance collective est nécessairement imaginée du simple fait qu'elle repose sur des fondements symboliques.

⁴⁰ Taylor, « Nation culturelle, nation politique », p. 43-44.

Si la culture s'apparente fortement à la notion d'ethnie, elle s'en distingue aussi lorsqu'on la compare à l'évolution qui est possible à l'intérieur d'une ethnie. C'est que l'ethnie suppose une conception plus statique de ses caractères constitutifs, tandis que la notion de culture contient aussi l'idée d'évolution par sa proximité avec l'idée de civilisation. Le concept d'ethnie canadienne-française est actuellement en désaffection au Québec parce qu'il perd de sa spécificité devant l'évolution du portrait linguistique de la société québécoise : 82% des Québécois sont francophones de langue maternelle, mais seulement 70% sont considérés « de souche », selon l'expression vernaculaire. Les autres (12%) sont issus d'ancêtres écossais, irlandais, allemands, etc. De plus, il faut désormais compter, parmi les francophones, la génération des francophones de la loi 101 qui ont adopté, en grande partie, le français dans la vie publique : en tout, 93% des Québécois se déclarent aptes à parler le français.⁴¹ Le français n'étant plus l'apanage des Canadiens français, on voit mal comment ceux-ci peuvent continuer à se désigner de cette façon sans malaise. Voilà peut-être le prix à payer pour avoir concentré, après la Révolution tranquille, la définition de leur identité autour de la langue et du territoire. Il convient mieux aujourd'hui de parler des Franco-Québécois. S'il est trop tôt pour parler d'une ethnie franco-québécoise, celle-ci n'étant pas suffisamment intégrée, il est possible de parler d'une culture franco-québécoise, laquelle englobe l'ancienne culture canadienne-française tout en incorporant des composantes étrangères très diverses. C'est que la notion de culture renvoie certes à des contenus culturels comme l'ethnie, lesquels sont la plupart du temps des contenus substantifs, mais cette notion de culture ne peut être dissociée de l'idée de changement et d'évolution, bref de son caractère fondamentalement dynamique que ne nie pas l'idée de contenus structurels.

Cela montre que la survivance peut être pensée dans le cadre de la culture lorsque ce qui doit être conservé est un contenu structurel ; mais, dans son acception courante, la survivance correspond beaucoup plus à la préservation de contenus substantifs qui sont généralement liés à la notion d'ethnie. Les Canadiens français sont ainsi véritablement en voie d'extinction dans la mesure où nombre de caractères essentiels à l'ethnie sont disparus, comme la dévotion catholique, la vie rurale, l'unilinguisme. Cette identité ethnique est de plus en plus désuète, mais ce n'est pas le cas de l'identité franco-québécoise. En ce sens, le mouvement indépendantiste

⁴¹ Bouchard « Construire la nation québécoise. Manifeste pour une coalition nationale », p. 53-55.

québécois a peut-être lui-même enterré l'ethnie canadienne-française en séparant de façon nette le destin des Canadiens français du Québec du destin des Canadiens français à l'extérieur du Québec. La filiation entre l'ethnie et la culture met ainsi en relief deux idées contradictoires dans la définition même de la culture, deux rapports au temps qui posent problème lorsqu'on s'intéresse à la survivance culturelle : ce problème tient en grande partie à l'ambiguïté terminologique de la culture.

6- Entre *Kultur* et *Zivilisation*

Le mot culture véhicule, en fait, deux idées contradictoires qui proviennent de la réunion du concept franco-anglais de civilisation et du concept allemand de *Kultur*. Nous devons cette explication, désormais célèbre, à Norbert Elias qui a retracé les origines de l'antithèse entre *Kultur* et *Zivilisation* dans la langue allemande :

« 'Civilization' describes a process or at least the result of a process. It refers to something which is constantly in motion, constantly moving 'forward'. The German concept of *Kultur*, in current usage, has a different relation to motion. It refers to human products which are like 'flowers in the field',⁴² to works of art, books, religious or philosophical systems, in which the individuality of a people expresses itself. The concept of *Kultur* delimits. »⁴³

La *Kultur* correspond à une image statique de la société ; elle souligne le caractère vernaculaire de chaque forme de vie. L'antithèse entre *Zivilisation* et *Kultur* apparaît encore mieux lorsque leurs adjectifs respectifs sont comparés. « Civilisé » s'emploie pour décrire le caractère avancé de certains faits politiques, économiques, sociaux, religieux, technologiques et moraux, de même que pour décrire une personne instruite au comportement raffiné. « *Kulturell* » ne s'emploie pas pour décrire une personne ni même pour parler de faits sociaux, politiques ou économiques, mais s'emploie seulement à propos des produits humains de nature intellectuelle, artistique ou religieuse. « *Kulturell* » désigne des objets de la créativité humaine, mais jamais les individus qui les ont créés. La *Kultur* en ce sens se passe conceptuellement de l'homme

⁴² Cette expression est de Oswald Spengler, *The Decline of the West*, New York, Albert A. Knopf, 1973, p. 21 : « Each Culture has its own new possibilities of self-expression which arise, ripen, decay, and never return. (...) These cultures, sublimated life-essences, grow with the same superb aimlessness as the flowers of the field. They belong, like the plants and the animals to the living Nature of Goethe, and not to the dead Nature of Newton. », cité dans Norbert Elias, *The Civilizing Process : Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, trad. Edmund Jephcott, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 7.

⁴³ Elias, p. 6-7.

ou du créateur, elle acquiert une existence en propre dans des objets, tandis que la *Zivilisation* ne se distingue jamais vraiment de celui ou de ceux qui la portent. Si cette distinction est particulièrement claire en allemand, elle ne l'est pas en anglais ni en français ; néanmoins, la même antithèse s'y retrouve. Pour cette raison, la civilisation dans les acceptions française et anglaise a toujours été indissociable de la fierté de ces peuples dans leur contribution culturelle au progrès de l'humanité. Culture et civilisation se confondent lorsque, par exemple, les Anglais ont jugé que leur culture représentait la fine pointe de la civilisation humaine selon des critères entièrement objectifs — ce qui justifiait aussi la colonisation du monde non civilisé.

L'ethnologue anglais, sir Edward Burnett Tylor, ne faisait d'ailleurs aucune distinction entre « *civilization* » et « *culture* » :

« Culture *or* Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society. »⁴⁴ (nos italiques)

Naturaliste convaincu, il voulait étendre, selon ses propres mots, la doctrine pythagorique d'un ordre universel⁴⁵ au domaine de la culture. Cette ambition explique qu'il ait été parmi les premiers Occidentaux à reconnaître dans les tribus primitives une forme de culture. Il n'en considère pas moins, dans son ouvrage sur les origines de la culture, que la culture qui approche au plus près de l'idéal universel du progrès humain est évidemment la grande culture anglaise, qui devient ainsi le symbole de la civilisation. Il est intéressant de remarquer au passage que Tylor emploie le mot survivances (*survival*) pour désigner les pratiques, les opinions et les coutumes actuelles d'une société, qui témoignent d'un stade antérieur de civilisation ; ces survivances expriment à ses yeux la permanence de la culture,⁴⁶ un phénomène qui ralentit la marche du progrès.

Le mot « culture » se réfère aujourd'hui à ces deux concepts très différents que sont en langue allemande « *Zivilisation* » et « *Kultur* ». Le premier véhicule l'idée que le caractère dynamique de la culture rend celle-ci incapable de se soumettre à la rigidité

⁴⁴ Tylor, Edward Burnett, *The Origins of Culture. Vol. 1*, New York, Harper & Row, 1958, p. 1.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 70.

d'une description exhaustive ; la culture est, selon cette acception et malgré ce qu'en croyait Tylor, le résultat d'un processus infiniment complexe qui échappe à toute explication scientifique. Mais elle est aussi « *Kultur* » et, dans ce sens, elle désigne l'ensemble des traits caractéristiques d'une communauté. Pour reprendre la définition d'Isaiah Berlin, elle désigne surtout : « (...) the interconnection of diverse activities on the part of members of a given community (...), the links that exist between various legal systems, religions, arts, sciences, customs and, above all, languages, as well as myths and legends and ritual forms of behaviour, and [that] bind them into identifiable ways of life with differing ideals and values... »⁴⁷ C'est ce genre de conception de la culture qui permet à Oswald Spengler, en 1929, de considérer les cultures comme des essences de vie sublimées (*sublimated life-essences*) « (that) grow with the same superb aimlessness as the flowers of the field ». ⁴⁸ On voit alors comment chaque culture tend à être comparée à des espèces vivantes, que ce soit des fleurs ou des animaux,⁴⁹ chacune ayant ainsi des traits de nature et une ambition darwinienne à la survie.

Autrement dit, la notion de culture renferme à la fois une conception essentialiste/statique et une conception antiessentialiste/dynamique des communautés humaines. Néanmoins, l'acception contemporaine du mot privilégie le sens essentialiste : c'est que, de façon générale, nous avons aujourd'hui perdu la foi des philosophes des Lumières pour qui le progrès dans les sciences laissait présager la découverte de vérités morales aussi certaines que les lois de la physique newtonienne. Pour reprendre l'opinion d'Isaiah Berlin et de Charles Taylor, notre compréhension actuelle de la culture se situe beaucoup plus dans la lignée de Johann Gottfried Herder que dans celle de Tylor ou des penseurs des Lumières comme Voltaire, Condorcet et même Montesquieu qui défendaient une conception univoque du progrès dans les affaires humaines.⁵⁰

On ne peut parler de culture sans aborder Herder dont l'oeuvre témoigne d'ailleurs de la tension au sein de la notion de culture. Son rejet du rationalisme des

⁴⁷ Isaiah Berlin, « Giambatista Vico and Cultural History », dans Henry Hardy (dir.), *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Londres, John Murray, 1990, p. 54.

⁴⁸ Spengler, p. 21.

⁴⁹ Par exemple, James Tully, *Strange Multiplicity : Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 17-29, 203 et ss. ; Rockefeller et Musschenga.

⁵⁰ Berlin, « Giambatista Vico and Cultural History », p. 52 ; Taylor, « The Politics of Recognition », p. 31-32.

Lumières l'a engagé à défendre une vision plus spirituelle — voire vitaliste — de la *Nature*. Il considérait l'individu, le peuple (*Volk*) et l'humanité comme trois êtres vivants qui se développent chacun selon des principes génétiques et qui entretiennent entre eux des relations de nature organique. Il établissait ainsi une analogie entre le développement de l'esprit du *Volk* — à travers les contributions infinitésimales de chaque individu — et le développement, à un autre niveau, de l'humanité, une et éternelle, qui progresse à travers le cycle de création et de mort des *Volker*. De la même manière que chaque feuille d'un arbre est unique tout en étant semblable aux autres, chaque peuple — chaque culture — exprime à sa propre façon l'humanité commune à tous les peuples.⁵¹ Notre conception actuelle de la culture doit beaucoup à ce penseur de l'époque romantique, ce qui explique que nous soyons prompts à voir chaque culture comme possédant une personnalité propre et que nous puissions imaginer avec facilité les différentes cultures comme autant d'espèces vivantes. Il faut toutefois se méfier de ces analogies parce qu'elles encensent une conception de la culture qui ne rend pas la complexité de cette notion.

Un problème moral profond naît de cette analogie lorsque l'on considère que chaque culture ne peut s'épanouir qu'en maintenant l'intégrité de sa culture, jugée à partir d'un canon qui est établi de façon non démocratique, par une élite religieuse, une avant-garde politique ou un despote illuminé. C'est ce qu'encourage la représentation des cultures sous une forme organique, comme dans l'association — fréquente en littérature — d'un peuple à une espèce animale. Dans son livre, *Strange Multiplicity*, James Tully illustre les problèmes de la diversité culturelle grâce à une oeuvre du sculpteur autochtone Bill Reid qui a représenté différents personnages de la mythologie Haida — tous des animaux — embarqué dans un canot exigü. Il nous demande d'imaginer le dialogue devant mener à l'association constitutionnelle entre les différentes communautés culturelles comme le dialogue qui prendrait place dans ce canot. Il ne serait pas juste, par exemple, que l'ours impose aux autres sa vision ursine de la vie et du bien.⁵² Cette représentation de la différence culturelle comme ayant des sources dans la nature profonde des individus entretient l'illusion que chaque communauté culturelle est parfaitement homogène et que chaque culture doit maintenir

⁵¹ Johann Gottfried Von Herder, *Reflexions on the Philosophy of the History of Mankind*, Chicago, Chicago University Press, 1968, p. 3 (Livre VII, ch. 1).

⁵² Tully, p. 203.

sa spécificité au nom d'une loi de la nature ou d'un décret divin. Ce genre de symbolisation du multiculturalisme entoure la thèse de la survivance d'une aura de vraisemblance à travers l'analogie avec l'ordre du vivant mais, très souvent, elle prend à tort la place d'une véritable justification de la survivance. À notre avis, cette symbolique n'a pas sa place dans ce qui est avant tout une question politique : malheureusement, la justification proprement politique de la survivance, une justification qui court en parallèle avec la thèse républicaine, prend ombrage de ce genre d'explication vitaliste de l'éthique préservationniste. Nous aborderons cet argument à la fin du chapitre quatre.

La survivance des cultures pose ainsi un problème dans sa formulation même. La culture est loin d'être un concept clair et univoque : ses relations avec la communauté culturelle et l'identité collective sont obscures et souvent circulaires, sans compter que la notion de culture véhicule des rapports contradictoires au temps et des ambiguïtés sémantiques. C'est peut-être pour cette raison que la survivance culturelle n'a pas beaucoup de défenseurs en philosophie ; elle n'en demeure pas moins un thème récurrent dans tous les débats autour du culturalisme, quoiqu'elle ne fasse jamais vraiment l'objet d'un plaidoyer entier et convaincant. Pour cette raison, dans le chapitre suivant, nous décrirons le contexte théorique dans lequel cette question se pose en philosophie politique. Nous montrerons que les difficultés que rencontre la thèse de la survivance dans la théorie libérale ne nous obligent pas à abandonner le projet de la défendre, mais elles nous obligent cependant à chercher des justifications à l'extérieur de ce cadre, ce que nous aborderons dans le chapitre quatre.

Chapitre III

La thèse de la survivance dans la théorie libérale

Dans son article paru en 1992 : *The Politics of Recognition*, Charles Taylor lance le débat sur la survivance culturelle.¹ Cette question avait, bien sûr, été étudiée auparavant : cette inquiétude quant à la réduction de la diversité culturelle était déjà présente dans les sciences sociales et particulièrement dans les discussions portant sur le Québec et sur l'avenir du français en Amérique.² En philosophie de l'esprit et en métaphysique, la question de la survivance se posait depuis John Locke au niveau de la persistance des identités personnelles et reste encore d'actualité, avec notamment Derek Parfit qui distingue l'identité d'une personne à travers les années et la survie de son corps.³ Si certains aspects de ces théories peuvent se révéler pertinents au niveau de la survivance des cultures, la plupart des discussions au sujet de l'identité des personnes cadrent mal dans le contexte de ces cultures parce qu'elles reposent principalement sur des expériences de pensée qui mettent en scène, par exemple, des prouesses souvent incongrues de la chirurgie afin de jeter le doute sur l'unité de l'identité personnelle. Nous laisserons donc de côté la littérature qui s'y rapporte. En philosophie politique, la thèse de la survivance est apparue dans les débats à partir du « tournant pluraliste », qui reprenait sous un angle plus normatif et plus pratique le débat entre libéraux et communautariens.

Dès les années 80, la reconnaissance de la diversité culturelle et axiologique à l'intérieur des sociétés modernes a fait apparaître une nouvelle série de problèmes philosophiques touchant la capacité des États libéraux à accommoder les revendications identitaires des différents groupes de la société civile. La réaction des principaux

¹ Cet article reprend de larges extraits d'un article antérieur « Shares and Divergent Values », paru en 1991 dans Ronald A. Watts et Douglas M. Brown, *Options for a new Canada*, Toronto, Toronto University Press, et réédité dans Guy Laforest (dir.), *Reconciling the Solitudes : Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 155-186.

² Voir, par exemple, Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé* et *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde* ; Diamond ; Dumont ; Dixon ; Handler ; Gauthier ; Maclure, « Récits et contre-récits identitaires au Québec » ; Nettle & Romaine ; E. Gidengil, A. Blais, R. Nadeau, N. Nevitte, « La langue française et l'insécurité culturelle », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société. Tome 2*, Montréal, Québec/Amérique, « Le débat », 2003.

³ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984 ; voir aussi André Gallois, « Identity Over Time », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (dir.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/identity-time> [décembre 2005].

penseurs libéraux comme Rawls et Dworkin a été d'évacuer les revendications identitaires des considérations qui concernent la justice sociale et la répartition des richesses. Cette approche signifiait que, dans le cadre de la théorie libérale, les différences culturelles devaient être abordées comme des préférences. Les problèmes que pose la reconnaissance des identités devaient être réglés dans la société civile. De même, si une culture éprouvait du mal à survivre dans le « marché culturel », on ne pouvait se tourner vers l'État pour remédier à sa mésadaptation. Devant les limites de cette position, plusieurs philosophes ont cherché à justifier l'intervention de l'État libéral dans le domaine des identités et de la culture. Charles Taylor a proposé à plusieurs reprises une révision de fond en comble du libéralisme pour que la profonde diversité culturelle d'un pays comme le Canada puisse prendre sa place. Il reproche en particulier aux libéraux *procéduraux* de ne pas rendre compte de l'aspiration des minorités nationales à la survie de leur culture. Nous accorderons donc beaucoup d'importance à la critique de cet auteur.⁴ Dans ce chapitre, nous proposons un court survol des principales théories libérales devant le problème de la survivance culturelle. Nous chercherons à mettre en évidence les difficultés que rencontrent toutes ces déclinaisons du libéralisme à endosser la thèse de la survivance.

Il ne faut cependant pas considérer l'article de Charles Taylor comme un plaidoyer consacré à défendre la survivance culturelle. La survivance n'est pas l'objet principal de son article, mais un exemple qui cerne les limites de l'antiperfectionnisme en théorie politique. Selon l'auteur, l'aspiration à la survivance culturelle, telle qu'on la voit au Québec, est un but collectif légitime qui démontre bien qu'en insistant trop sur la neutralité de l'État vis-à-vis des conceptions du bien et des modes de vie, on s'interdit de poursuivre des projets politiques qui ont du sens pour la grande majorité des citoyens.⁵ Taylor identifie d'abord un modèle dominant du libéralisme en philosophie politique — le *libéralisme procédural* — qu'il accuse d'entretenir un dogme de la neutralité au détriment de l'expression des différences culturelles et du processus

⁴ La plupart des philosophes qui ont contribué au débat autour de la survivance en philosophie politique ont répondu de façon plus ou moins explicite à Charles Taylor. Voir, par exemple, Barry, p. 65 ; Habermas « Equal Treatment and the Limits of Postmodern Liberalism », p. 20-22 ; Appiah, *The Ethics of Identity*, p. 101-104, 127-138 ; Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 93, 103-105, Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 104-105.

⁵ Charles Taylor, « Charles Taylor Replies », dans James Tully et Daniel M. Weinstock (dir.), *Philosophy in an Age of Pluralism : the Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 250-251.

politique en général.⁶ Sa critique du libéralisme procédural s'appuie très souvent sur l'exemple que fournissent les revendications d'autonomie culturelle et linguistique du Québec. Cet exemple étant central à sa critique, nous prendrons quelques lignes pour l'expliquer.

1- L'exemple québécois

Pour illustrer que l'aspiration à la survivance est incompatible avec cette acception répandue du libéralisme, Charles Taylor raconte les difficultés qu'ont rencontrées les Québécois francophones dans les quarante dernières années pour assurer la continuité de leur culture et de leur langue. Les gouvernements provinciaux qui se sont succédé au Québec ont contribué, tant par leur attitude vis-à-vis du gouvernement fédéral que par leurs politiques provinciales, à protéger et à promouvoir la culture québécoise francophone. Les dispositions les plus contestées sont regroupées sous l'enseigne de la *Charte de la langue française*.⁷ Certaines d'entre elles imposent des règles sur la langue d'affichage, d'autres obligent les entreprises d'une certaine taille à adopter des politiques de francisation, et d'autres encore restreignent l'accès à l'école anglaise. Ces lois ont été — et sont encore fréquemment — contestées devant les tribunaux jusqu'en Cour suprême en vertu de la *Charte canadienne des droits et libertés* [ci-après la *Charte canadienne*].⁸ À titre d'exemple, la loi 178 qui imposait que l'affichage commercial extérieur soit uniquement en français a été jugé incompatible avec la liberté d'expression ; elle est restée en vigueur quelque temps grâce à l'utilisation de la *clause dérogatoire* qui permet à la législature de passer outre à certaines dispositions de la *Charte canadienne* sur mention expresse dans la loi et à la condition de revoter cette loi tous les cinq ans.⁹ Cette loi a été remplacée par la loi 86 qui autorise l'affichage bilingue lequel ne contrevient pas à la *Charte canadienne*. Le statut de la *Charte canadienne* au Québec est d'ailleurs contesté par la plupart des

⁶ *Ibid.*, ; Taylor, « The Politics of Recognition » ; « Shared and Divergent Values », p. 155.

⁷ L.R.Q. c. C-11. Les lois ayant modifié la *Charte de la langue française* sont les suivantes: L. Q., 2002, c. 28; L. Q. 2001, c. 26; L. Q. 2000, c. 57; L. Q. 1997, c. 24; L. Q. 1993, c. 40; L. Q. 1988, c. 54; L. Q. 1983, c. 56.

⁸ Annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada, 1982, ch. 11 (R.U.) ; voir, *P.G. Québec c. Québec Association of Protestant School Boards*, [1984] 2 R.C.S. 66 ; *P.G. Québec c. Ford*, [1988] 2 R.C.S. 712.

⁹ Notons à cet égard que les provinces ne peuvent pas invoquer la clause dérogatoire dans le cas d'une contravention à l'article 23 de la *Charte canadienne* qui porte sur le droit à l'instruction dans la langue de la minorité. La Cour suprême a ainsi invalidé les articles 72 et 73 de la *Charte de la langue française* portant sur l'instruction obligatoire en français : *P.G. Québec c. Québec Association of Protestant School Boards*, [1984] 2 R.C.S. 66.

nationalistes québécois qui y voient, premièrement, une limitation importante de l'autonomie provinciale et, deuxièmement, l'intention à peine déguisée de combattre les dispositions de la *Charte de la langue française*.¹⁰

Si le gouvernement du Québec peut certes déroger à la *Charte canadienne* en invoquant la *clause dérogatoire* la portée symbolique de l'utilisation de la *clause dérogatoire* justifie néanmoins d'employer celle-ci seulement en dernier recours. Les lois sur l'affichage public ont ainsi été modifiées par le gouvernement québécois après la décision de la Cour suprême dans l'arrêt *Ford*¹¹ — qui invalidait lesdites lois — pour rencontrer le test de conformité constitutionnelle qu'impose de l'article 1 de la *Charte canadienne*. Celui-ci permet au législateur de restreindre certains droits garantis dans « les limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique ». ¹² L'utilisation de la clause dérogatoire a donc un impact symbolique sur l'opinion publique, puisque l'État reconnaît au passage qu'il contrevient aux droits et libertés des Canadiens et que, ce faisant, il affiche un comportement *antidémocratique*. Cela n'aurait aucun impact sur la société québécoise si ses membres n'accordaient aucune valeur à la *Charte canadienne*, mais les Québécois sont généralement en faveur de l'idéal libertarien qui la sous-tend.¹³ C'est néanmoins par une grande majorité qu'ils appuient en même temps les politiques culturelles et linguistiques de la province de Québec. Cela pourrait sembler n'être qu'une autre contradiction de l'opinion populaire, mais, comme le soutient Taylor, ce genre de phénomène n'est contradictoire qu'en apparence : il montre plutôt que la nature de la politique consiste à pondérer différents objectifs et différents *biens* et que les droits fondamentaux ne représentent qu'un bien parmi d'autres.

Le constat qui ressort de cet exemple est le suivant : la survivance de la culture d'expression française au Québec appelle des mesures politiques qui contreviennent

¹⁰ Il faut aussi rappeler que le rapatriement de la *Constitution*, occasion dont le premier ministre canadien Pierre Elliot Trudeau s'est servi pour incorporer la *Charte canadienne* et modifier substantiellement la *Constitution*, s'est fait sans le consentement du Québec, et que la version de la *Charte* initialement soumise aux provinces s'alignait sur le modèle américain et ne comportait pas de clause dérogatoire.

¹¹ *Supra*, note 8.

¹² *Charte canadienne*, art. 1.

¹³ Taylor, « Shared and Divergent Values », p. 163. Il faut aussi ajouter qu'en 1975, le Québec s'est doté lui-même d'une *Charte des droits et libertés de la personne* qui possède une valeur quasi constitutionnelle, et qui reprend et élargit la gamme et la portée des droits et libertés garantis dans la *Charte canadienne*.

nécessairement à certains droits et libertés individuels, lesquels sont l'âme et l'encre de l'idéal de la neutralité de l'État. Il y a, de toute évidence, une incompatibilité *prima facie* entre la neutralité (ou l'antiperfectionnisme), qui demande la séparation de l'État et de la culture, et le but collectif de la survivance qui demande que l'État fasse la promotion d'une culture particulière. La question qui se pose alors est de déterminer si l'État libéral doit nécessairement affirmer la priorité de la neutralité sur les autres valeurs et sur tous les projets politiques. Charles Taylor lance donc le thème de la survivance culturelle dans le contexte d'un débat plus important : quel modèle de libéralisme correspond mieux aux exigences du pluralisme culturel et de la démocratie ? Le libéralisme est-il harnaché à la poursuite tous azimuts de la neutralité en matière culturelle ? Sa défense de l'aspiration des Québécois à la survivance culturelle — et surtout linguistique — est donc indissociable de la critique du libéralisme qu'il adresse à des auteurs comme Nozick, Rawls, Dworkin, Ackerman et bien d'autres. Nous allons d'abord retracer les grandes lignes du débat entre le *libéralisme procédural* et le soi-disant *libéralisme substantif* que privilégie Taylor.¹⁴ Nous nous tournerons ensuite vers trois formulations différentes des solutions libérales aux problèmes de la diversité culturelle et axiologique en insistant sur la possibilité de défendre la thèse de la survivance à l'intérieur du libéralisme.

2- Le libéralisme procédural selon Charles Taylor

Le libéralisme est un terme galvaudé qui peut prendre une multitude d'acceptions différentes selon les auteurs qui l'emploient. Toutefois, en employant l'expression « libéralisme procédural », Taylor désigne une vision du libéralisme qui a fait école dans la vie politique des États occidentaux et qui se reconnaît principalement à la *primauté des droits individuels* dans le processus politique. Les origines du libéralisme sont très nombreuses, mais le libéralisme procédural trouve sa source d'inspiration dans les théories modernes du droit naturel qu'ont alimentées des penseurs comme Hobbes, Locke et Kant. Selon Taylor, ceux-ci ont voulu refonder les bases de l'association politique en s'appuyant sur une conception *atomiste* de l'être humain : leurs théories placent l'individu avec ses désirs et ses penchants naturels au centre de

¹⁴ Il s'agit d'une expression que Taylor n'emploie pas, mais il oppose l'engagement *procédural* de certains États à traiter également et équitablement ses citoyens sans égard à leurs conceptions du bien personnel, à l'engagement « substantif » de certains États à gouverner en favorisant une ou plusieurs conceptions particulières du bien. Voir Taylor, « The Politics of Recognition », p. 56.

l'équation politique et conçoivent abstraitement l'individu *avant* la politique ou carrément *en dehors* de la société. Le résultat est que l'intérêt de la collectivité est redéfini comme étant la concaténation des intérêts individuels : l'accent est mis sur les droits des individus aux dépens d'un principe d'appartenance ou d'un sentiment d'obligation à l'endroit de la société. Selon Taylor, cette approche à la politique nie la nature essentiellement *sociale* de l'être humain.¹⁵ Pourtant, comme Taylor l'a remarqué lui-même, cette critique de l'atomisme ne s'applique pas à la majorité des philosophes libéraux puisque rares sont ceux qui nient à ce point l'importance du milieu social.¹⁶ Mais, si la thèse de l'atomisme a le défaut de caricaturer une position philosophique pour mieux la tailler en pièces, elle cible toutefois cette tendance récurrente chez les libéraux d'adopter un point de vue *naturaliste* dans la justification de leurs théories politiques, ce qui a pour effet de reléguer la collectivité à un rôle de figurant.

Cette critique est la source de la distinction que Taylor établit entre le libéralisme procédural et le libéralisme soi-disant *substantif*. Une approche *atomiste* place nécessairement la liberté et l'égalité des individus au sommet de l'échelle des valeurs, mais si l'application de ces principes est sujette à des interprétations variées, la théorie politique qui en découle reste foncièrement hostile à toute forme de *perfectionnisme* :

« [Procedural liberalism] sees society as an association of individuals, each of whom has a conception of a good or worthwhile life and, correspondingly, a life plan. The function of society ought to be to facilitate these life plans, as much as possible and following some principle of equality. That is, facilitation ought not be discriminatory, although there is obviously some room for serious questions as to exactly what this means : whether the facilitation ought to aim at equality of results, resources, opportunities, capacities, or whatever. But many writers seem to agree on the proposition that the principle of equality or nondiscrimination would be breached if society espoused one or another conception of the good life. »¹⁷

Tous les libéraux semblent accepter l'idée que notre *intérêt ultime* est de mener une vie digne d'être vécue ; ce serait d'ailleurs le fondement même du libéralisme, mais cette constatation semble impliquer naturellement un engagement au principe de non-

¹⁵ Charles Taylor, « Atomism », *Philosophical Papers II : Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 188-189.

¹⁶ Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press 1989, ch. 5.

¹⁷ Charles Taylor, « Cross-Purposes : The Liberal Communitarian Debate », dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 186.

interférence, qui signifie que l'État a le devoir de rester *neutre* vis-à-vis des conceptions du bien de ses citoyens. Pour mener une vie *réussie* ou *bonne*, un individu doit en effet pouvoir la mener *de l'intérieur* : s'il est le seul juge de ce que constitue la vie bonne pour lui, il est contraire à son *intérêt ultime* qu'une tierce personne ou une avant-garde politique vienne lui dire quelle vie il devrait mener pour être heureux.¹⁸ Pour cette raison, l'État doit veiller à rester le plus *neutre* possible vis-à-vis des conceptions individuelles du bien — une position théorique que nous appellerons l'*antiperfectionnisme*. Ce constat amène, par exemple, John Rawls à différencier entre le *juste* et le *bien*¹⁹ : l'État doit être juste, il n'a pas à enseigner la vertu ; de la même façon, Habermas souligne la frontière que le politique doit respecter entre la *morale* et l'*éthique*, c'est-à-dire entre des principes formels et des principes *substantifs* de l'action.²⁰ Cependant, Taylor tire d'autres conséquences politiques de ce genre de distinction :

« Thus, it is argued, a liberal society should not be founded on any particular notion of the good life. The ethic central to a liberal society is an ethic of the right rather than the good. That is, its basic principles should respond to and arbitrate the competing demands of individuals. These principles would obviously include the respect of individual rights and freedoms, but central to any sets that could be called liberal would be the principle of maximal and equal facilitation. This does not in the first instance define what goods to be advanced, given the aspirations and demands of its component individuals. What is crucial here are the procedures of decision, which is why I want to call this brand of liberal theory 'procedural'. »²¹

Les *libéraux procéduraux* comme Rawls et Habermas insistent sur la capacité des individus à choisir le style de vie qui leur convient et les croyances qu'ils jugent souhaitables. Cependant, ce choix de vie ne se pose jamais dans l'absolu, il dépend toujours d'un contexte social ou culturel ; c'est ce que nous voulons appeler la *thèse psychologique du communautarisme*.²² Par cette thèse, Charles Taylor reproche aux *libéraux procéduraux* et particulièrement aux penseurs *atomistes* de réduire et même de

¹⁸ C'est ce que Ronald Dworkin appelle « the endorsement constraint ».

¹⁹ John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, § 68 ; *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, lecture V ; Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, ch. 3.

²⁰ Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trad. C. Lenhardt et S. W. Nicholsen, Cambridge, MIT Press, 2001. p. 195 et ss.

²¹ Taylor, « Cross-Purposes », p. 186-187.

²² Daniel M. Weinstock, « Libéralisme, nationalisme et pluralisme culturel », dans *Philosophiques*, vol. 19, n° 2, 1992, p. 119 : « (...) la thèse psychologique du communautarisme : l'identité morale de l'individu dépend des normes, des valeurs, de la culture, de la langue, etc. de la communauté dont il (l'individu) est issu ».

négliger la place de la culture (ou de la communauté) dans la théorie libérale, en empêchant d'emblée l'État de poursuivre ouvertement des buts politiques associés à une conception culturelle du bien.²³ La prétention à la neutralité de l'État se heurte au fait que l'attitude de négligence bienveillante (*benign neglect*), qu'elle propose comme solution aux problèmes du pluralisme culturel, ne fait qu'accentuer l'hégémonie de la culture dominante.²⁴ La neutralité serait une position hypocrite qui masquerait le fait que l'État endosse toujours une culture particulière.²⁵ À partir de ce constat, plusieurs attitudes sont possibles. Certains, comme Rawls, continuent de soutenir cet idéal de neutralité et de refuser toute intervention de l'État dans la gestion des différences culturelles. D'autres affirment l'inévitable parti pris culturel de l'État tout en reconnaissant qu'il faut accommoder les minorités ; c'est la position des libéraux nationalistes.²⁶ Ceux-ci sont particulièrement sensibles à la nécessité d'entretenir un sentiment d'appartenance à la communauté politique, appartenance qui transcende les différences culturelles entre les citoyens. D'autres encore optent plutôt pour un *mea culpa* complet de l'État et cherchent à établir une justice culturelle à travers la reconnaissance attentive des différences culturelles dans la sphère publique.²⁷ Nous allons voir comment ces trois *attitudes libérales*, qui acceptent en leur sein des variations importantes, sont incompatibles avec la thèse de la survivance. Cette incompatibilité fonctionne de la façon suivante : soit la thèse défendue rejette catégoriquement le bien de la survivance ou les moyens de la survivance, soit la thèse est incapable d'offrir une défense systématique ou satisfaisante de l'aspiration à la

²³ Il peut toutefois sembler inapproprié de servir la même critique à deux penseurs aussi différents que Rawls et Habermas. Le *procéduralisme* de Habermas ne prend pas corps au même niveau que celui de Rawls. Habermas défend que l'État libéral doit se munir d'une constitution neutre afin de fournir un cadre de délibération démocratique où tous les acteurs peuvent se rencontrer sur un pied d'égalité et faire valoir leurs conceptions de la justice. Résultat : des politiques culturellement déterminées peuvent, à notre avis, émerger de cette *procédure* démocratique. Pour sa part, Rawls refuserait ce genre de politique au nom de la séparation de l'État et de la culture. Taylor croit néanmoins que les deux auteurs sont coupables de la même obsession de la neutralité. Charles Taylor, « Language and Society », dans Axel Honneth et Hans Joas (dir.), *Communicative Action : Essays on Jürgen Habermas's Theory of Communicative Action*, Cambridge, MIT Press, 1991, p. 23-35 ; voir aussi Nigel Desouza, « Models of Philosophy : Charles Taylor's Critique of Jürgen Habermas », *Eidos*, vol. 15, n° 1, 1998, p. 55-78.

²⁴ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, ch. 6.

²⁵ Taylor, « The Politics of Recognition », p. 62 ; « Invoking Civil Society », dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 213.

²⁶ Voir à cet égard Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993 ; David Miller, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995 ; quoique dans une moindre mesure, nous pouvons aussi considérer comme des *libéraux nationalistes*, Charles Taylor et Will Kymlicka.

²⁷ C'est l'option du multiculturalisme *profond* (ou *deep diversity*) que défendent Tully, Galston et Taylor. Voir Taylor, « Shared and Divergent Values », p. 183.

survivance culturelle. Nous verrons également que certaines de ces thèses autoproclamées *libérales* ne le sont plus vraiment.

3- La survivance culturelle dans le libéralisme de John Rawls

Nous abordons cette discussion sur la place de la survivance culturelle dans le libéralisme contemporain avec John Rawls pour la simple raison que la plupart des attitudes libérales que nous voulons illustrer ont été élaborées en réaction à sa théorie de la *justice comme équité*. Nous prendrons donc le temps de revenir aux sources de sa théorie libérale dont nous exposerons les deux formulations pour montrer leur incompatibilité avec la thèse de la survivance.

a. Le libéralisme *compréhensif*

La littérature en philosophie politique divise les théories libérales contractualistes en deux *écoles* qui se distinguent par le point de vue épistémique que supposent leurs prémisses ou encore par les valeurs cardinales qui les sous-tendent. Il y a, d'une part, un libéralisme qui fonde ses conclusions normatives sur une idée de ce qui constitue l'agent humain pleinement épanoui : l'individu aurait alors un intérêt ultime (*higher-order interest*) à pouvoir réaliser certaines capacités morales inhérentes à la personne humaine. Il serait donc possible de dégager un ensemble de valeurs morales universalisables qui fourniraient les assises de la justice comme équité. On attribue fréquemment cette stratégie au *premier* Rawls, celui qui a écrit *A Theory of Justice*. Rawls a toutefois reformulé les fondements de sa théorie à partir de 1985, pour prendre compte de l'irréductibilité du pluralisme axiologique : il renonce à l'ambition universaliste de sa théorie en admettant que la justice comme équité ne peut avoir de sens que dans les sociétés qui véhiculent des conceptions *raisonnables* du bien.

Pour déterminer la justice des institutions de base de la société, Rawls identifie, dans *A Theory of Justice*, deux pouvoirs moraux — ou capacités morales — que tous les hommes veulent nécessairement réaliser. Ces pouvoirs moraux sont, d'une part, le sens de la justice et, d'autre part, comme je l'ai mentionné plus tôt, la capacité de former, de réviser et de réaliser des conceptions du bien. La justice des institutions dépend alors de

la compatibilité des principes de justice qu'elles incarnent avec la poursuite de cet intérêt dominant. Rawls est célèbre pour avoir défendu que l'État libéral se distingue par l'application de deux principes de justice.

Le premier principe de justice établit que certains droits et libertés sont fondamentaux et doivent être distribués également à tous. Ceux-ci comprennent la liberté de conscience, la liberté de pensée, la liberté d'association, des droits politiques, le droit à l'intégrité de sa personne et, plus généralement, les libertés qui maintiennent l'État de droit.²⁸ La réalisation morale d'un individu dépend de ces droits et libertés ; sans les conditions qu'ils créent, une personne ne peut pas développer ses *pouvoirs moraux*. Cependant, pour atteindre cet objectif, ces droits et ces libertés ne sont pas suffisants à eux seuls ; il faut aussi que chaque personne ait accès à une juste part des ressources sociales et économiques. C'est le second principe de justice : le *principe de différence*. Celui-ci établit les inégalités-limites qu'une société juste peut accepter en ce qui concerne la distribution des richesses, des revenus, des pouvoirs et des positions. D'une part, une société juste doit prévoir des mécanismes pour favoriser l'égalité des chances et, d'autre part, elle doit faire en sorte que les inégalités en ce qui touche la répartition des biens socio-économiques soient à l'avantage de chacun. Selon Rawls, cette société juste est une société égalitaire qui parvient à redistribuer avec équité des ressources en nombre limité. Les deux principes de justice doivent donc redistribuer équitablement ce que Rawls appelle les *biens sociaux premiers*. Comment déterminer la nature de ces biens sociaux premiers constitue un défi que plusieurs critiques considèrent comme une faiblesse de la théorie de Rawls. Celui-ci s'explique ainsi :

« Des individus rationnels, quels que soient leurs autres désirs, veulent certains biens, en tant que conditions préalables à la réalisation de leurs projets de vie. Toutes choses étant égales par ailleurs, ils préfèrent une liberté et des possibilités plus grandes ainsi qu'une part plus grande des richesses et des revenus. »²⁹

Les biens sociaux premiers incluent donc des biens matériels et des droits, mais aussi et surtout, souligne Rawls, le respect de soi-même, c'est-à-dire « la confiance dans le sens de sa propre valeur ».³⁰ Toutes les inégalités au chapitre des biens sociaux premiers

²⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, §11.

²⁹ Rawls, *Théorie de la Justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, « Essais », 1997, § 60.

³⁰ *Ibid.* ; voir aussi §15 et § 67.

doivent bénéficier maximalement aux plus démunis, mais aucun marchandage ne peut être opéré entre les droits et libertés de base (le premier principe) et les droits du second principe. La façon dont Rawls identifie des biens sociaux premiers incarne son souci pour la neutralité de l'État. Ces biens sont ceux que toute personne rationnelle désire, indépendamment de sa conception du bien. Dans ce sens, Rawls s'appuie sur une théorie *mince* du bien (*a thin theory of the good*) qui évite à l'État de se prononcer sur des conceptions substantielles de la vie bonne. Mais qu'arrive-t-il lorsque certains biens *substantiels* doivent, d'une façon nécessaire, être poursuivis collectivement, comme, par exemple, le fait de parler français au Québec ? Cela ne concerne pas l'État puisqu'il ne s'agit pas d'un bien social premier. Rawls décharge ce genre de problème sur la société civile et sur la capacité des citoyens à s'associer librement pour promouvoir leurs intérêts et leurs valeurs. Si la survivance culturelle est un bien pour certaines personnes, il est alors de leur responsabilité en tant que membres de la communauté culturelle de veiller à la promotion de ce bien. L'État ne peut pas s'en mêler sans créer des injustices.

L'antiperfectionnisme qui justifie cette attitude vis-à-vis de la survivance repose en définitive sur la thèse controversée de l'individualisme moral, qui affirme que seuls les individus importent dans les délibérations morales. Plusieurs auteurs considèrent la théorie libérale de Rawls comme étant « compréhensive », pour exprimer l'idée qu'elle est indissociable d'un large point de vue épistémique : cette théorie élabore des conclusions normatives en s'appuyant sur des positions métaphysiques et ontologiques à prétention universelle — lesquelles, pour cette raison, sont hautement contestables. Les deux pouvoirs moraux de Rawls impliquent en quelque sorte la *foi* dans la valeur de l'autonomie individuelle, ce qui signifie, en d'autres mots, que ce libéralisme est construit autour de la thèse de l'individualisme moral.³¹

La critique communautarienne qui a suivi *A Theory of Justice* a révélé la fragilité des prémisses épistémiques du libéralisme compréhensif en soulignant que l'autonomie individuelle n'est pas un *fait* naturel, mais bien une *valeur* indissociable d'un contexte social et culturel. Autrement dit, la neutralité de l'État libéral ne serait pas réelle. C'est d'ailleurs le sens de la critique de Taylor dans son article *Atomism*, dont il a été question plus tôt. Toutefois, les communautariens associent généralement à leur *thèse psychologique* — qui affirme que « l'identité morale de l'individu dépend des normes,

³¹ Weinstock, « Libéralisme, nationalisme et pluralisme culturel », p. 138.

des valeurs, de la culture, de la langue, etc., de la communauté dont il est issu » — une *thèse politique* en vertu de laquelle « l'État se doit de veiller à la préservation et à la promotion de la structure communautaire dont dépend l'individu »³² pour développer et entretenir son identité personnelle. Comme il a été maintes fois démontré, l'une n'implique pas nécessairement l'autre.³³ On peut même avancer que le libéralisme compréhensif peut accommoder la thèse psychologique du communautarisme sans pour autant endosser la thèse politique.³⁴ Kymlicka souscrit, comme nous le verrons plus tard, à une version du libéralisme compréhensif, tout en défendant le bien de l'appartenance culturelle au nom de la thèse psychologique du communautarisme. Cependant, examinons la façon dont Rawls a adapté sa théorie à la thèse psychologique du communautarisme.

b. Le libéralisme politique

Le compromis que Rawls a accordé aux communautariens à partir de 1985³⁵ et dont l'aboutissement se trouve dans *Political Liberalism* est, en ce sens, un exemple classique de ce genre d'accommodement communautarien. Rawls ne renonce toutefois en rien à l'antiperfectionnisme de sa thèse initiale. *Political Liberalism* illustre la tentative de défendre un libéralisme purement *politique*, c'est-à-dire une théorie qui repose exclusivement sur une conception *politique* de la personne,³⁶ sans recours à des positions contestables sur le plan épistémique ou métaphysique. Rawls cherchait ainsi à rendre compatible sa théorie de la justice avec la réalité incontournable du pluralisme axiologique, qui rend peu crédible la possibilité d'un consensus autour des justifications *compréhensives* de sa théorie. Si la justice comme équité repose sur certaines valeurs qui sont propres aux démocraties libérales, cela n'empêche pas que des cultures qui endossent des conceptions du bien différentes mais raisonnables pourront développer leurs propres justifications morales de cette théorie de la justice. Ainsi, Rawls tente d'établir la possibilité d'un *consensus par recoupement (overlapping consensus)* autour des institutions libérales. Celles-ci n'imposeraient donc pas des valeurs occidentales, mais reposeraient d'abord sur les impératifs pratiques de la vie en société, ce que tous

³² *Ibid.*, p. 119-120.

³³ *Ibid.* ; Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, ch. 5.

³⁴ Voir Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, ch. 4.

³⁵ John Rawls, « Justice as Fairness: Political not Metaphysical », dans *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n° 3, 1985.

³⁶ Rawls, *Political Liberalism*, p. 29 et ss.

les citoyens peuvent raisonnablement accepter sans compromettre leurs convictions morales. De cette façon, l'État reconnaît l'importance du milieu social dans la formation des identités individuelles, puisque l'adhésion aux principes libéraux ne demande pas une profession de foi dans des valeurs culturellement déterminées. Le libéralisme ne serait plus, selon cette approche, fondé sur l'idéal d'autonomie, mais plutôt sur un souci de *tolérance* qui laisserait plus d'espace aux minorités culturelles même non libérales.³⁷

Cependant, il n'est pas certain que Rawls ait vraiment échappé à la critique qui veut que le libéralisme compréhensif soit une thèse perfectionniste. Comme le remarque Daniel Weinstock, John Rawls conçoit le pluralisme raisonnable comme une « *contrainte empirique* à laquelle une théorie de la justice doit nécessairement se plier ». ³⁸ Cela n'implique pas, selon Rawls, de changer le contenu de sa théorie de la justice, mais seulement les justifications qu'il peut y apporter ; il faut que sa justification soit compatible avec les différentes conceptions du bien. Pour ce faire, il ne conçoit plus l'intérêt ultime des individus comme un point de vue universellement partagé sur la nature humaine, mais bien comme un point de vue « intégré à la culture politique des démocraties modernes », contre lequel les autres communautés ne trouveraient rien à redire.³⁹ Toutefois, la faiblesse de cette stratégie est que la théorie de la justice de Rawls repose malgré tout sur la valeur de l'autonomie individuelle.

c. La survivance culturelle face à la neutralité de l'État

Quelle importance cette discussion a-t-elle ici ? Le libéralisme compréhensif de même que le libéralisme politique de Rawls, tous deux fondés sur l'autonomie, ne permettent pas à l'État de promouvoir la survivance d'une culture parce qu'ils restent profondément attachés à la neutralité (l'antiperfectionnisme) de l'État. Non seulement l'antiperfectionnisme bat en brèche la thèse de la survivance, mais il a, par ailleurs, des effets *colonisateurs*, dans le sens où il mine inévitablement les conditions de survie de la plupart des minorités — en particulier les minorités non libérales.

Dès que le libéralisme est défendu sur une base culturelle ou axiologique, nous devons admettre que certaines cultures et certaines valeurs ne pourront pas survivre

³⁷ Voir William Galston, « Two Concepts of Liberalism », dans *Ethics*, vol. 105, n° 3, 1995. et Brian Barry, p. 123 et ss.

³⁸ Weinstock, « Libéralisme, nationalisme et pluralisme culturel », p. 131.

³⁹ *Ibid.*, p. 132.

dans l'État libéral : « That there is no social world without loss is rooted in the nature of values and the world, and much human tragedy reflects that. A just liberal society may have far more space than other social worlds but it can never be without loss. »⁴⁰ La valeur attribuée à l'autonomie individuelle rend la survie culturelle difficile pour les minorités qui ne partagent pas cet idéal, parce que la réalisation de notre capacité à former, réviser et mettre en œuvre nos conceptions du bien requiert un certain *paternalisme* de l'État. Il doit en effet veiller à ce que ses citoyens aient les outils intellectuels pour exercer cette capacité morale, ce qui signifie qu'il faut nourrir chez les enfants un certain sens critique en les éveillant à l'existence de conceptions alternatives du bien. Le développement de ces outils intellectuels est aussi un prérequis à l'exercice de la citoyenneté, qui repose sur la capacité de développer un sens de la justice envers tous les membres de la communauté politique. Ceci représente un engagement de l'État en faveur d'une conception du bien — l'autonomie individuelle — et un départ du devoir de neutralité de l'État, comme l'écrit William Galston : « (T)he autonomy principle in fact represents a kind of uniformity that exerts pressure on ways of life that do not embrace autonomy. »⁴¹

Nous voudrions illustrer cette assertion d'un exemple classique dans la littérature. L'arrêt *Wisconsin c. Yoder*⁴², de la Cour suprême des Etats-Unis, a donné raison aux parents de la communauté Amish mennonite qui cherchaient à retirer leurs enfants de l'école publique avant l'âge légal pour éviter qu'ils ne soient influencés par des idées allant à l'encontre de leur foi. La décision de la majorité soulignait l'impact qu'aurait l'éducation des enfants après la huitième année scolaire sur la survie de la communauté religieuse plutôt que la capacité des enfants à faire des choix éclairés. Comme l'a souligné le juge Douglas, dissident en partie, l'opinion majoritaire présumait que les seuls intérêts en jeu étaient ceux des parents, alors qu'il aurait fallu davantage s'inquiéter de la liberté des enfants à réviser le projet de vie que les parents ont conçu à leur place. Le respect des principes fondamentaux du libéralisme que sont le libre choix et la réflexion critique implique que les enfants mennonites restent à l'école jusqu'à ce qu'ils disposent des outils intellectuels nécessaires à l'exercice de leurs capacités morales, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils aient vraiment pris connaissance de l'existence de conceptions alternatives de la vie bonne et qu'ils aient développé un esprit critique leur

⁴⁰ Rawls, *Political Liberalism*, p. 197, note 32.

⁴¹ Galston, p. 528.

⁴² 406 U.S. 205 (1972).

permettant de choisir ou de réviser rationnellement — et individuellement — le style de vie qu'ils veulent mener. Une telle promotion étatique de l'autonomie nuit nécessairement à la survie de certaines communautés fermées sur le monde extérieur et exerçant une doctrine compréhensive omniprésente. Il s'agit là d'un coût inévitable. Comme le dit Rawls : « (T)he unavoidable consequences of reasonable requirements for children's education may have to be accepted often with regret. »⁴³

Le danger que perçoivent les libéraux dans le *perfectionnisme* est que ce point de vue « diviserait l'État entre une classe qui serait avantagée par le système juridique, et une autre classe qui serait reléguée à un statut d'infériorité. »⁴⁴ La vertu première du libéralisme serait ainsi d'être neutre vis-à-vis des conceptions du bien et de n'avantager personne de ce point de vue. La parade culturaliste est alors de dire que, dans les faits, cette neutralité n'est pas *neutre* parce qu'elle favorise généralement la culture d'un groupe particulier. Puisque l'accusation de perfectionnisme rebondit d'un camp à l'autre, le libéralisme en soi n'est peut-être pas la cause première des injustices culturelles. Comme nous l'avons montré dans le premier chapitre cette propension aux conflits culturels dans la société moderne serait plutôt inscrite dans des tendances *structurelles* propres aux conditions de la modernité ; le libéralisme procédural viendrait surtout *accentuer* ces injustices en insistant pour que les questions culturelles soient réglées dans la société civile plutôt que par l'entremise de l'État.⁴⁵

Brian Walker explore en profondeur cet aspect du libéralisme. Il identifie des tendances structurelles inhérentes à l'État lui-même. Or, celles-ci créent nécessairement des injustices dans la façon dont certains individus sont avantagés ou désavantagés à cause de leur appartenance culturelle. C'est que l'État encourage nécessairement le développement d'une culture hégémonique⁴⁶ qui crée un bon nombre de conflits où les adversaires voient la situation comme un jeu à somme nulle : l'éducation, la politique linguistique et le choix des valeurs fondamentales qui sont à la base du système juridique sont des exemples de tels conflits.⁴⁷ Mais, comme nous l'avons mentionné dans le chapitre premier, l'État n'est pas le seul coupable ; les conditions même de la modernité ont tendance à éroder les cultures. Or, si l'État ne prend pas acte de ce

⁴³ Rawls, *Political Liberalism*, p. 200.

⁴⁴ Walker, p. 22.

⁴⁵ Taylor, « Cross-Purposes », p. 187 ; « Invoking Civil Society », p. 204.

⁴⁶ Gelner, ch. 2.

⁴⁷ Walker, p. 24-26.

phénomène, la survie d'une multiplicité de formes de vie se trouvera menacée. Ici, la simple non-intervention de l'État ne peut pas suffire puisque, laissée à elle-même, la société civile ne peut pas, à travers le seul jeu de la liberté d'association, atténuer l'impact de la modernité sur l'ensemble de la société.

Les libéraux sont mis en cause dans ce processus de disparition des cultures lorsqu'ils refusent de considérer sérieusement l'effet *cumulatif* des politiques libérales sur la capacité des petites cultures à survivre face aux conditions de plus en plus envahissantes de la société moderne.⁴⁸ Le libéralisme aurait ainsi une propension à *coloniser* involontairement toutes les formes de vie et tous les domaines de la vie, bref, à imposer l'individualisme moral à tous les niveaux en remplaçant le processus politique de formation des majorités par des procédures juridiques.⁴⁹ À l'évidence, les droits et libertés individuels si essentiels au libéralisme ont un effet *boule de neige* sur la société au grand complet. Brian Walker exprime clairement cette idée de la façon suivante :

« Cela signifie qu'il est souvent difficile d'éviter que des droits soient étendus au-delà du domaine auquel ils avaient originellement été destinés, puisqu'il est toujours possible pour un individu plaidant une cause de prétendre que son cas est similaire à d'autres cas sur lesquels la loi a déjà clairement statué... Mais cela rend difficilement concevable une raison civique modérée, qui accorderait son autonomie à des modes de vie qui ne concordent pas avec les principes de base de la société. Et cela signifie qu'il est en pratique difficile de contrecarrer la tendance qu'a la culture libérale des droits à s'étendre et à envahir d'autres pratiques culturelles. »⁵⁰

Cet effet *boule de neige* des droits individuels est précisément ce que Taylor reproche au libéralisme procédural : la primauté du droit sur le processus démocratique. À titre d'exemple, Taylor dénonce le fait que la liberté d'expression garantie dans la *Charte* soit invoquée pour défendre la liberté des commerçants québécois d'afficher dans la langue de leur choix.⁵¹ On semble alors oublier que la liberté d'expression sert d'abord à assurer la libre circulation des opinions, qui est essentielle au développement de nos capacités morales. Cette même liberté doit aussi permettre à la presse de jouer son rôle dans le processus démocratique. Cependant, la faute n'est pas irrémédiable : il suffirait que les libéraux reconnaissent les effets homogénéisants des droits individuels sur la

⁴⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁹ Taylor, « The Politics of Recognition », p. 58.

⁵⁰ Walker, p. 28 et 29.

⁵¹ Taylor, « The Politics of Recognition », p. 59. Voir aussi *Ford c. P.G. Québec*, [1988] 2 R.C.S. 712.

culture en introduisant davantage de droits collectifs et en acceptant un perfectionnisme modéré. Nous verrons, un peu plus loin, comment plusieurs libéraux se sont lancés dans cette voie, mais au risque de galvauder le libéralisme. Certains préfèrent toutefois affirmer que l'État porte toujours l'étendard d'une culture particulière et que celle-ci est même nécessaire à la bonne santé des institutions libérales et démocratiques. C'est la voie qu'a empruntée Will Kymlicka, dont nous allons discuter très brièvement ; nous avons, en effet, déjà montré les insuffisances de sa défense des minorités pour assurer la survivance

4- Will Kymlicka et la protection des minorités culturelles

Pour compléter ce survol de la question de la culture dans le libéralisme, voyons comment Kymlicka tente de réconcilier le libéralisme compréhensif, fondé sur l'autonomie individuelle, et la protection des minorités culturelles. Dans son livre désormais célèbre, *Multicultural Citizenship*, Kymlicka adapte la théorie de Rawls pour inclure dans les *biens sociaux premiers* le bien de l'appartenance culturelle. Partant du constat que les membres de certaines communautés minoritaires sont de facto désavantagés dans la société, il argumente que, pour redresser ces injustices, l'État doit accorder davantage de ressources et de droits à ces individus pour leur permettre soit de vivre pleinement dans leur culture, soit de s'intégrer à la culture sociétale. Kymlicka justifie donc, dans certains cas seulement, des mesures qui favorisent la survivance des cultures en s'appuyant sur l'intérêt de chaque individu à vivre dans sa communauté culturelle. Cela sous-entend une limitation importante de la notion de survivance puisque les seules cultures qui ont droit à la protection intégrale de l'État sont celles qui offrent une gamme complète d'activités et de ressources, c'est-à-dire les cultures *sociétales* (c.à.d. les cultures nationales).⁵² Ces cultures peuvent même, dans certains cas, réclamer légitimement leur sécession de l'État central afin de s'autogouverner entièrement. Les membres des autres cultures minoritaires, comme minorités immigrantes, auront droit à une protection moins complète sous la forme de droits *polyethniques* qui faciliteraient leur intégration à la culture dominante tout en protégeant certains aspects secondaires de leur identité.

⁵² Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, ch. 5; voir à ce sujet A. Margalit et M. Habertal, « Liberalism and the Right to Culture », dans *Social Research*, vol. 61, n° 3, 1994, p. 503.

La thèse de Kymlicka repose sur une entreprise de classification des types de minorité ; selon ces différents types, des droits collectifs divers sont accordés. Comme toute taxinomie est contestable, celle-ci l'est d'autant plus qu'il est parfois difficile de justifier, premièrement, la raison pour laquelle on n'étendrait pas des protections juridiques à d'autres groupes qu'à des groupes ethniques⁵³ et, deuxièmement, la raison qui impose que l'on doive accorder autant d'importance aux minorités nationales.

Kymlicka introduit toutefois des limitations importantes quant aux mesures que peuvent réclamer des minorités nationales pour protéger et promouvoir leur culture. Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, l'État libéral peut seulement justifier des *protections externes* : celles-ci sont des politiques qui visent à protéger la culture minoritaire des influences de l'extérieur en lui donnant les moyens politiques et juridiques de choisir les influences qui l'affecteront. À l'inverse, les *restrictions internes* sont incompatibles avec les fondements individualistes de ces droits culturels : ces *restrictions* désignent toutes les mesures qu'une communauté peut adopter à l'égard de ses membres pour verrouiller une orthodoxie ou une discipline à l'intérieur du groupe.⁵⁴ Cette distinction permet à Kymlicka de tracer une frontière entre un gouvernement libéral et d'autres formes de gouvernement. Mais elle permet aussi d'éliminer une large gamme de mesures qui, autrement, assureraient la survivance d'une culture.

Par exemple, l'obligation qui incombe aux parents francophones d'envoyer leurs enfants à l'école francophone se qualifie au titre de restriction interne, en ce sens qu'elle empêche les membres de cette communauté de quitter son giron, quoiqu'ils en expriment la volonté. D'autre part, comme le fait remarquer Charles Taylor, la solution culturaliste de Kymlicka ne parvient pas à intégrer les revendications des groupes que concerne la survivance culturelle, parce que son raisonnement n'est valide que pour les personnes existantes qui se trouvent menacées dans leur capacité à vivre dans leur culture. Or, ce que la survivance signifie pour les Québécois francophones, c'est l'assurance qu'il existera des membres de leur communauté culturelle pendant un

⁵³ Daniel M. Weinstock, « How Can Collective Rights and Liberalism Be Reconciled? », dans Rainer Bauböck, John Rundell (dir.), *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity and Citizenship*, Aldershot, Ashgate Publishing, 1998.

⁵⁴ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, ch. 3.

nombre indéfini de générations.⁵⁵ Le compromis culturaliste de Will Kymlicka ne parvient donc pas à réconcilier véritablement le libéralisme avec la survivance culturelle. Cependant, reconnaissons que sa thèse a grandement contribué à la reconnaissance de la place centrale de la culture dans la théorie libérale classique ; cette thèse, il est important de le mentionner, justifie une intervention sérieuse de l'État dans le domaine culturel.

5- Le libéralisme de la tolérance

Il n'a été question, avec Rawls et Kymlicka, que d'un libéralisme *compréhensif* engagé à promouvoir l'autonomie individuelle à travers des institutions publiques neutres vis-à-vis les conceptions du bien. Si l'on remplace effectivement l'autonomie par un souci authentique pour la *diversité* ou pour la *tolérance*, est-il possible de concevoir un autre libéralisme — ouvertement *perfectionniste* ? Charles Taylor comme William Galston proposent une telle forme de libéralisme mais, tout en partageant des intuitions communes, ces deux théoriciens parviennent à des conclusions très différentes, particulièrement en ce qui a trait à la survivance des cultures. Le libéralisme ne serait pas, selon eux, borné par l'individualisme moral qui a accompagné le scepticisme des Lumières ; il y aurait un autre visage du libéralisme puisant ses sources historiques dans l'idéal de tolérance qui a surgi des longues et fratricides guerres de religion aux XVI^e et XVII^e siècles. Ce libéralisme serait ainsi ouvert à la diversité culturelle, mais cette ouverture pourrait tout de même justifier des politiques radicalement opposées. Il est possible, par souci pour la diversité, de juger qu'il faut à tout prix que l'État se désinvestisse de la culture pour des raisons semblables à celles qui justifient que la religion doit être séparée de l'État. C'est à ce genre de conclusion que parvient Galston ; cependant, il protège, à notre avis, un type de diversité culturelle qui n'est pas souhaitable tant du point de vue des principes fondamentaux du libéralisme que du point de vue de la survivance des cultures. Heureusement, il est possible de défendre, au nom d'un autre genre de diversité, que l'État intervienne dans le domaine de la culture. C'est la position de Taylor. La diversité que sa théorie encourage est alors davantage compatible avec la survivance, mais difficilement réconciliable avec les principes fondamentaux du libéralisme.

⁵⁵ Taylor, « The Politics of Recognition », p. 40-41.

Comme nous l'avons souligné au premier chapitre, le souci des hommes politiques pour la diversité culturelle a ceci de paradoxal qu'il peut précisément nuire à la survivance des cultures. L'inverse est aussi vrai. La thèse de la survivance est très souvent défendue dans le but de préserver la diversité culturelle, mais il est important de noter que les moyens d'assurer la survivance concourent très souvent à réduire cette diversité. Il faut, pour cette raison, préciser quel type de diversité culturelle nous voulons promouvoir : Galston s'inquiète de la survie des petites communautés religieuses non libérales, mais leur protection s'effectue alors au détriment de la survie des autres types de communauté culturelle, comme les communautés nationales et immigrantes. Enfin, il nous faudra peut-être revoir si le libéralisme de la diversité ou de la tolérance — les expressions sont ici synonymes — est encore une forme authentique de libéralisme, ce que conteste Brian Barry. Nous commencerons par décrire les principes libéraux de William Galston pour illustrer en quoi peut consister une version *non interventionniste* du libéralisme perfectionniste, qui prend comme point de départ la diversité profonde des identités.⁵⁶ Nous nous tournerons ensuite vers Charles Taylor pour un point de vue *interventionniste*.

a. William Galston et l'État de la Diversité

Dans son article, *Two Concepts of Liberalism*, Galston cherche à défendre la décision *Yoder* dont il a été question plus haut. Il veut donc préserver la diversité culturelle dans un sens très particulier puisqu'il s'agit de protéger des communautés religieuses ultra-traditionnelles qui vivent en marge du monde. Il ne peut pas être question pour l'État d'endosser leur conception du bien — ce que demandent les Québécois. Il s'agit, au contraire, de leur céder une large part d'autonomie en tant que communauté pour *neutraliser* les effets colonisateurs du libéralisme. Il établit ainsi une liste des cinq principes qui doivent structurer, selon lui, l'État de la Diversité (the *Diversity State*), et auxquels certaines politiques constitutionnelles particulières viennent se greffer. Nous allons d'abord énumérer ces principes et ces politiques pour ensuite mettre en doute la cohérence et la nature véritable d'une telle théorie. Les cinq principes⁵⁷ sont les suivants :

⁵⁶ Galston, p. 527.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 528.

- 1) La séparation de la culture et de l'État (*cultural disestablishment*) : de la même façon que les institutions politiques doivent être séparées de la religion, celles-ci doivent être les plus neutres possible par rapport à la culture, la race, l'ethnicité et le sexe.
- 2) L'instauration d'un système de tolérance : la *tolérance* signifie que l'État refuse pour des raisons de principe d'imposer un point de vue particulier à travers les instruments du pouvoir.
- 3) Un système d'éducation à la citoyenneté qui enseigne la tolérance et les qualités requises pour vivre dans une société libérale sur les plans économique et politique.
- 4) Des mesures sévères pour, d'une part, empêcher que des groupes ne recrutent leurs membres par la force ou la manipulation et, d'autre part, pour veiller à ce que les membres d'un groupe puissent quitter librement le giron du groupe (droit de sortie).
- 5) Un engagement irrévocable envers les institutions, les principes et les pratiques qui constituent le cœur de la citoyenneté partagée.

Ces principes sont en accord avec l'idéal de la neutralité de l'État vis-à-vis des conceptions du bien que l'on retrouve dans la société. Galston énumère ensuite les politiques constitutionnelles particulières qu'un État de la Diversité devrait préconiser :

« (W)ide parental rights, limited only by compelling state interests ; a non-autonomy based system of public education, supplemented by private education whose outer bounds are defined by the basic structure ; wide rights of group association ; and an accommodationist, pro-exemption understanding of free religious exercise. »⁵⁸

Remarquons que ces garanties constitutionnelles sont formulées sur mesure pour justifier la décision de la Cour suprême des États-Unis dans *Yoder*. Le perfectionnisme de Galston est subtil et inavoué ; il tient dans ce que les garanties constitutionnelles montrent que l'État n'est pas neutre en ce qui a trait au bien de l'appartenance communautaire et au bien de la diversité. Mais encore là, il faut préciser quelle diversité est visée. Ce portrait schématique de l'*État de la Diversité* montre que celui-ci serait certainement favorable à la survivance des communautés religieuses, comme les sectes anabaptistes, mais serait dévastateur pour la survivance d'une minorité nationale, comme les Québécois. Ces garanties constitutionnelles ne valent que dans le cas où des citoyens s'associent eux-mêmes et se constituent en groupe de pression pour arracher certains privilèges à l'État. Cependant, ce genre d'action n'est possible que dans de petites communautés qui disposent autant d'un large consensus social que d'une identité

⁵⁸ *Ibid.*, p. 529.

fusionnelle. En insistant sur l'autonomie de la cellule familiale et des associations communautaires, Galston empêche l'État d'intervenir dans la promotion d'une culture nationale. Cependant, la plupart des minorités ethnoculturelles ont précisément besoin de l'intervention de l'État pour survivre ; la taille de ces minorités et la dissension qui règne à l'intérieur du groupe empêchent généralement la formation d'associations capables de représenter d'une seule voix l'intérêt de la communauté culturelle. Ces politiques constitutionnelles ne sont d'aucune aide pour des minorités comme les Québécois et les Catalans dont la survivance passe par l'intervention de l'État dans les domaines culturel et linguistique. Les conséquences de l'État de la Diversité nous semblent particulièrement dangereuses. D'une part, cet arrangement institutionnel bénéficie particulièrement aux communautés non libérales qui obtiennent la latitude qu'elles désirent pour verrouiller une orthodoxie interne et, d'autre part, il accentue les problèmes des cultures nationales minoritaires — qui sont libérales — en paralysant l'État dans le domaine de la culture. Galston manifeste ainsi une étonnante complaisance pour les communautés non libérales ; c'est d'ailleurs la source de l'anathème sans appel que prononce Brian Barry à son égard.⁵⁹

L'autonomie que Galston est prêt à concéder à des groupes possiblement non libéraux facilite en effet l'oppression au nom d'une orthodoxie ou d'une discipline de groupe, malgré le souci de l'auteur d'assurer un droit de sortie aux membres de ces communautés. Or, c'est précisément parce que le libéralisme prône la tolérance et la diversité qu'il doit chercher à limiter le pouvoir des communautés sur ses membres. Quelle serait la cohérence d'un discours politique qui, tout en prônant la tolérance, autoriserait une organisation religieuse ou communautaire à transgresser les droits individuels de ses membres pour punir ou prévenir l'hérésie, la désobéissance ou l'apostasie ?⁶⁰ Brian Barry souligne ce paradoxe : la tolérance des groupes non libéraux au sein d'un État libéral revient à autoriser l'intolérance à l'endroit de certains individus sous prétexte de respecter leur appartenance culturelle. Ce faisant, l'État crée une catégorie de citoyens de seconde zone qui n'ont pas les mêmes protections juridiques que les citoyens à part entière.⁶¹ *L'État de la Diversité* institutionnalise des injustices fondées sur le mode de vie et l'appartenance à un groupe, puisqu'il justifie que certains

⁵⁹ Barry, p. 124.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 127.

individus se voient interdire l'accès aux ressources nécessaires pour développer leurs capacités morales, sous prétexte que cela nuirait à la survie du groupe.⁶²

Galston pousse la tolérance au-delà des frontières du libéralisme en créant *de facto* plusieurs catégories de citoyens — même s'il récuserait certainement cette affirmation. En fait, Galston place l'État devant une obligation de résultat : la difficulté des groupes non libéraux à survivre serait signe d'une colonisation induite par libéralisme ou par une culture d'État.⁶³ L'État ne devrait donc pas, à moins de circonstances très particulières, imposer les « principes de distribution économique et de l'autorité politique » aux groupes qui les refusent. Autrement dit, l'appartenance à certains groupes devrait permettre de différencier juridiquement plusieurs *degrés* de citoyenneté. Premièrement, la citoyenneté pleine et entière, qui implique que ses membres participent entièrement à la vie politique et économique du pays avec ce que cela implique de droits et d'obligations. Deuxièmement, la *citoyenneté sur mesure* dans laquelle les membres de certains groupes reconnus sont exemptés de certaines obligations s'ils rencontrent certains critères identitaires. L'État d'Israël fonctionne de cette façon lorsqu'il exempte du service militaire les étudiants des écoles religieuses (*Yeshivoth*), qui sont, de fait, les membres des communautés orthodoxes, ainsi que tous ceux qui ne sont pas de religion juive (à l'exception des Druzes). Tandis que la plupart des citoyens israéliens sont tenus par la loi de sacrifier deux à trois ans de leur vie à la défense de la patrie, les autres peuvent passer outre à cette exigence en montrant leur appartenance à un groupe religieux. Il ne s'agit pas là d'une de ces différenciations juridiques qui abondent dans l'État providence : on ne redistribue pas ici des ressources que des mécanismes aveugles ont mal réparties ; on donne plutôt des privilèges à certains citoyens sur la base de leur soumission à des critères d'une pertinence douteuse.

Par ailleurs, Galston prétend qu'un État qui abrite seulement des communautés dont les doctrines sont compatibles avec les principes libéraux n'est pas aussi diversifié

⁶² Le fait que certains groupes n'épousent pas les valeurs libérales ne signifie pas que l'État doit abandonner tout droit de regard sur l'enseignement dans les écoles. Pourtant, Galston pousse le désengagement de l'État en matière culturelle jusqu'à mettre en doute qu'il faille enseigner la théorie de l'évolution dans certaines écoles parce qu'elle demeure contestée par des groupes religieux (cf. p. 519). Que la science fasse souvent figure de religion moderne ne devrait pas remettre en cause son incontestable supériorité lorsqu'il s'agit d'expliquer la naissance du monde et l'évolution de la vie sur terre. Galston confond la science avec la culture. La peur d'aculturer certains individus à travers un système uniforme d'éducation ne doit pas verser dans l'autre extrême que représente l'endoctrinement des jeunes dans une religion ou une culture.

⁶³ Galston, p. 528 et 530.

qu'un État qui abrite aussi des communautés non libérales.⁶⁴ Certes, un calcul comptable de la diversité permettrait peut-être de confirmer sa théorie, mais pour quelle raison faudrait-il accepter de vivre dans une société qui tolère ce genre de diversité *profonde* ? Ne faudrait-il pas s'inquiéter de ce que cela implique pour les individus qui doivent vivre dans ces communautés ? Quelle est la valeur d'une telle diversité et, surtout, *qui* en tire profit ? Distinguons au préalable trois façons de considérer la diversité : comme une contrainte empirique, comme une valeur instrumentale — la diversité permet d'élargir l'éventail des conceptions du bien qu'un individu peut épouser — et comme une valeur intrinsèque. Galston ne fait pas de distinction entre ces différentes acceptions. À son avis, comme la diversité est à l'origine du libéralisme, il concentre ses efforts à assurer la conservation de la diversité comptable.⁶⁵

Voyons, néanmoins, ce qu'impliquent les différentes acceptions de la diversité. Si la diversité est une simple contrainte empirique dont doit tenir compte toute théorie politique, elle n'entraîne pas l'obligation de l'encourager ; affirmer l'inverse reproduirait un sophisme naturaliste. Si la diversité a une valeur *instrumentale*, elle est logiquement soumise à une valeur qui lui est supérieure. Or, il y a fort à parier que cette valeur ultime serait l'autonomie puisque c'est parce que nous valorisons le fait de *choisir* et de mener notre vie *de l'intérieur* que nous pouvons, en conséquence, valoriser la gamme étendue de choix que suppose la diversité.⁶⁶ Finalement, Galston ne peut accorder autant d'importance à la diversité que s'il lui reconnaît une valeur intrinsèque, mais, dans ce cas, il doit reconnaître certaines conséquences qu'il ne peut pas désirer en toute conscience. D'abord, la priorité de la diversité sur l'autonomie justifie l'oppression à l'intérieur des groupes et, ensuite, cette survalorisation de la diversité risque de *folkloriser* et de *solidifier* la culture des groupes. Galston protège les communautés qui sont réfractaires aux principes du libéralisme de la même façon qu'on protège les espèces animales en voie d'extinction : on leur aménage un environnement artificiel où ils peuvent survivre loin des prédateurs. Toutefois, nous n'avons pas épuisé les possibilités d'un libéralisme de la tolérance ou de la diversité. Comme nous l'avons

⁶⁴ *Ibid.*, p. 522.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 527-528.

⁶⁶ Il n'est, par ailleurs, pas du tout évident qu'une société de *profonde* diversité augmente ou améliore la capacité de choisir de ceux qui *veulent choisir* : les modes de vie qui justifient la différence entre une diversité *simple* et une diversité *profonde* n'apparaissent pas comme de véritables choix pour un individu libéral. Ces modes de vie sont généralement fondés sur des doctrines compréhensives qui ne reconnaissent pas ou qui nient tout simplement l'importance de choisir la conception du bien qui guidera notre comportement (c.à.d. l'autonomie).

mentionné au début de cette partie, il est possible — et même naturel — de défendre un libéralisme perfectionniste *et* interventionniste.

b. Le libéralisme *perfectionniste* de Charles Taylor

Le libéralisme que défend Taylor est plus difficile à décrire : l'auteur n'expose jamais systématiquement ce qu'il envisage comme alternative au libéralisme procédural. Il aborde néanmoins l'idée d'un autre modèle dans plusieurs articles, les deux plus importants étant *Alternative Futures* et *The Politics of Recognition*.⁶⁷ Il ne s'agit pas uniquement d'établir une autre version du *libéralisme*, mais de fournir plutôt un autre modèle de société qui ne soit pas obsédé par les droits individuels. Taylor craint principalement que, lorsque les citoyens se considèrent les uns les autres seulement sous l'angle de leurs droits et libertés, ils n'en viennent à instrumentaliser leur rapport à la société et à détériorer ainsi une condition essentielle à la liberté : le sentiment de partager un destin commun. Il distingue donc deux modèles de société, l'un où la dignité de l'individu réside dans le fait qu'il porte des droits inaliénables (le modèle juridique), et l'autre où cette dignité réside dans la capacité de l'individu à participer aux décisions politiques de la majorité (modèle participatif).⁶⁸ Il s'agit encore de *libéralisme*, du moins dans un sens étymologique, puisque ce que Taylor cherche à promouvoir à travers sa critique du modèle procédural, c'est bel et bien l'expression et la conservation d'une forme authentique de liberté.⁶⁹

Nous avons plus de précisions sur la forme de ce libéralisme dans *The Politics of Recognition*. L'État libéral *substantif* se distingue grâce à deux caractéristiques particulières. Il accepte d'abord des variations importantes dans l'application de certains droits et de certaines libertés ; il faut distinguer les droits fondamentaux, comme l'*habeas corpus*, des immunités et des présomptions de traitement égal qui se sont multipliées avec la culture moderne de révision judiciaire, mais qui ne sont pas essentielles à la dignité de la personne.⁷⁰ Une telle société serait donc capable de peser l'importance de certaines formes de traitement égal contre l'importance d'un but collectif comme la survivance. Il en découle que, ensuite, ce libéralisme doit être

⁶⁷ Voir aussi à ce sujet : Charles Taylor, « Invoking Civil Society » ; « Liberal-Communitarian Debate » ; « Irreducibly Social Goods » et « Shared and Divergent Values ».

⁶⁸ Taylor, « *Alternative Futures* », p. 92.

⁶⁹ Charles Taylor, « What's Wrong with Negative Liberty », dans *Philosophy and the Human Sciences : Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press ; « Cross-Purposes », p. 186-187.

⁷⁰ Taylor, « *The Politics of Recognition* », p. 61.

capable d'accepter une large gamme de droits collectifs, non seulement pour protéger les buts collectifs de la majorité ou pour protéger les intérêts des minorités qui ne partagent pas la définition publique du bien, mais aussi pour respecter la diversité.⁷¹

Autrement dit, nous pouvons donc imaginer que le libéralisme de Taylor se différencie de son pendant procédural par la préséance du processus politique sur le processus judiciaire ; cette priorité du politique permettrait ainsi l'expression de projets collectifs et de valeurs partagées qui donneraient de la *substance* aux structures libérales de chaque État. Pour encourager la participation citoyenne au processus démocratique, il faut cesser de penser en termes de droits individuels et accepter que l'État reflète dans ses décisions et ses orientations politiques les conceptions partagées de la majorité. Un État libéral se distingue alors par sa façon de traiter les minorités qui ne partagent pas les définitions publiques du bien et, surtout, par les droits fondamentaux qu'il accorde à tous les citoyens. Taylor affirme qu'il faut renouer avec la conception des droits fondamentaux que défendaient les premiers libéraux : droit à la vie, liberté de parole, *habeas corpus*, liberté de conscience, etc., mais qu'il ne faut pas confondre ceux-ci avec les *privileges* et les *immunités* — comme ceux d'afficher dans la langue de son choix ou d'envoyer ses enfants à l'école anglaise — qui sont certes importants, mais qui ne peuvent avoir priorité sur des projets collectifs aussi essentiels que celui de la survivance culturelle pour les Québécois francophones.⁷²

Taylor justifie donc un État perfectionniste et interventionniste, c'est-à-dire un État qui fait la promotion d'un *bien* (ou de plusieurs biens), celui-ci étant intimement lié à l'identité partagée de la majorité des citoyens. La survivance culturelle représente un exemple paradigmatique de ce genre de but collectif que l'appareil gouvernemental peut encenser et dont les limites sont fixées démocratiquement — plutôt que constitutionnellement —, dans le respect des autres valeurs qu'entretiennent les membres de cette communauté politique. Ainsi, comme la défense et la promotion de la survivance culturelle se heurtent à la défense et à la promotion d'autres valeurs comme l'autonomie individuelle, la diversité culturelle, la liberté d'information, etc., le rôle de la politique est précisément d'orchestrer la poursuite de ces biens selon les priorités collectivement établies. À travers ce modèle de société libérale, Charles Taylor exprime son souci pour le respect de la diversité culturelle, mais d'une diversité différente de

⁷¹ *Ibid.*, p. 59.

⁷² *Ibid.*

celle de Galston. Il cherche d'abord à accommoder les intérêts des cultures nationales et minoritaires, quitte à ce que les politiques de la survivance ne réduisent en bout de ligne la diversité intraculturelle.

Malheureusement, le modèle qu'il propose n'est peut-être pas aussi *libéral* qu'il le souhaite. Brian Barry accuse Taylor de masquer une justification de l'oppression derrière des formules rhétoriques : il n'y a, en effet, rien d'*illégitime* à vouloir que notre culture survive, de la même manière qu'il n'y a rien d'*illégitime* à vouloir perpétuer nos propres gènes. Cependant, souligne-t-il, il y a des moyens légitimes et d'autres qui sont illégitimes — comme ceux que Taylor préconise.⁷³ La survivance culturelle en tant que fin en soi justifie l'oppression des membres de certaines communautés à qui l'on refuse le droit de se retirer sous prétexte que l'exercice de leur liberté individuelle brime la liberté du groupe à vivre dans sa propre culture. C'est cette dialectique de liberté-oppression que Kymlicka entend prévenir en condamnant les restrictions internes. Toutefois, comme le fait remarquer Habermas, cette distinction porte à confusion parce que la plupart des protections externes peuvent être interprétées comme des restrictions internes.⁷⁴ Le problème tient, selon Barry, à la nature même des droits collectifs : lorsque des groupes sont eux-mêmes dépositaires de droits, ils tendent naturellement à s'opposer aux intérêts des individus. C'est pourquoi le libéralisme classique, chez Mill, par exemple, attache tant d'importance à la liberté d'association. Il n'y a aucun mal à se constituer en groupe si cette association est volontaire et s'il est possible de se retirer facilement du groupe. Mais, lorsque cette appartenance est involontaire, il est du devoir de l'État libéral de veiller à ce que les membres de ce groupe ne soient pas brimés dans leurs droits en tant que citoyens — il en va de leur capacité à mener leur vie de l'intérieur. Malheureusement, lorsque Charles Taylor appuie l'option politique d'un Canada *profondément* multiculturel — c'est-à-dire un État compatible avec l'idée de diversité *profonde* (*deep diversity*)⁷⁵ —, il entend dans cette expression l'idée qu'il existe plusieurs façons d'appartenir symboliquement et juridiquement à la nation canadienne. L'appartenance à ces groupes ne se fait plus sur une base volontaire, mais par décret du gouvernement, tandis que l'État reconnaît plusieurs degrés de citoyenneté selon la communauté qui nous est attribuée. Il se place alors en dehors de la théorie libérale.⁷⁶

⁷³ Barry, p. 66.

⁷⁴ Habermas, « Equal Treatment and the Limits of Postmodern Liberalism », p. 20.

⁷⁵ Taylor, « Shared and Divergent Values », p. 183.

⁷⁶ Barry, p. 66-67, 148 et ss.

Il est difficile de voir comment Taylor entend réconcilier l'intérêt ultime à vivre notre vie de l'intérieur — qui est à la source de la pensée libérale — avec la formulation publique et officielle des conceptions du bien et de la vie bonne. Peut-être qu'à cet égard, il vaudrait mieux éviter le mot de *libéralisme* pour éviter de le galvauder. Paradoxalement, il est difficile de comprendre en quoi Taylor se démarque vraiment des libéraux procéduraux, dans la mesure où il affirme la primauté de certains droits individuels fondamentaux qui s'inscrivent dans la tradition du droit naturel.⁷⁷ Dans les deux cas, son alternative est décevante parce qu'il nous ramène à la case départ : si un État libéral se démarque en traitant ses minorités de façon juste tout en faisant la promotion d'une certaine idée du bien, les vrais problèmes ne font que commencer, et Taylor ne nous indique pas comment les affronter : il se contente d'affirmer que c'est là le travail des institutions démocratiques. La survivance implique nécessairement, comme nous l'avons vu, la promotion de certains contenus identitaires ; il reste alors à résoudre le problème épineux que posent les minorités qui, d'une part, ne s'identifient pas à la culture officielle et qui, d'autre part, ne veulent pas nécessairement s'y intégrer. La difficulté de trouver un compromis acceptable entre le bien que représente la culture et le bien de la neutralité de l'État reste entière. Néanmoins, si la réponse de Charles Taylor est décevante, elle met en évidence les tensions que font naître dans l'État libéral la défense et la promotion des cultures, et plus précisément l'incompatibilité de la survivance culturelle avec le libéralisme procédural.

Que faut-il conclure de cette discussion ? D'abord, que le libéralisme n'est pas compatible avec toutes les formes de vie, ce qui signifie en retour qu'il existe a priori une tension très forte entre cette théorie politique et la survivance des cultures. Ensuite, que si un État antiperfectionniste ne peut pas préserver les cultures, l'État perfectionniste et favorable à la survivance est appelé à un choix difficile lorsqu'il doit décider quel type de diversité il entend promouvoir. Il devrait maintenant être clair que son intervention place les communautés culturelles dans un jeu à sommes nulles : ce que les unes gagnent en sécurité, d'autres le subissent comme perte. Seulement, il n'existe pas de critères moraux pour faire ce choix, comme nous l'avons vu ; Galston et Taylor sont animés du même but, mais parviennent à des résultats très différents parce

⁷⁷ Taylor, « The Politics of Recognition ».

qu'en réalité, ils cherchent tous les deux à défendre leurs convictions : Galston veut défendre une diversité à la *Yoder*, sans se prononcer sur le pourquoi,⁷⁸ et Taylor veut défendre les lois linguistiques du Québec. Toutefois, en défendant la participation citoyenne contre la primauté des droits, Taylor a peut-être la position la plus crédible parce qu'il reconnaît, ce faisant, que ce choix relève des institutions participatives démocratiques.

Néanmoins, comme il est difficile — voire impossible — de séparer le libéralisme de l'intention d'abolir les privilèges de classe qui animait ses premiers penseurs, la différenciation de régimes de droits sur la base de l'appartenance à un groupe est toujours suspecte aux yeux d'un libéral. Bien sûr, certains accommodements culturalistes peuvent trouver un terrain favorable à l'intérieur de l'État libéral, mais il ne nous semble pas possible de défendre sous la bannière du libéralisme un modèle de la diversité *profonde* (deep diversity) ou d'un *État de la Diversité*, comme le proposent Taylor et Galston. La survivance culturelle devrait donc être défendue à l'extérieur de la théorie libérale.

Il faut cependant rappeler que la critique que Taylor adresse au libéralisme procédural ne saurait constituer à elle seule un argument en défense de la survivance. Si Taylor semble avoir réhabilité les buts collectifs à l'intérieur de la société démocratique, il n'a pas encore établi que la survivance culturelle puisse y représenter un but légitime. Il est regrettable qu'il n'ait pas pris la peine de défendre explicitement la survivance : plusieurs arguments peuvent cependant être dégagés, qui plaident en sa faveur tant dans sa critique du libéralisme procédural que dans le reste de ses écrits. Les arguments que nous présentons dans le chapitre suivant ne sont donc pas explicites dans les textes de Taylor et, à bien des égards, nous nous permettrons de compléter et de déduire certains arguments à peine ébauchés ou même seulement suggérés.

⁷⁸ Galston, p. 527.

Chapitre IV

Défendre la survivance culturelle : trois arguments

Dans *The Ethics of Identity*, Appiah fait remarquer que la légitimité de la survivance culturelle, ce qu'il appelle *l'éthique préservationniste*, n'est pour ainsi dire jamais argumentée, mais seulement présumée par la plupart de ses défenseurs. Le fait que les membres de certaines minorités éprouvent et expriment un désir ardent de survivance culturelle semble justifier à lui seul sa satisfaction.¹ Selon l'auteur, Charles Taylor commet ce genre d'erreur à propos de la survivance de la culture canadienne-française lorsqu'il écrit : « (I)f we're concerned about identity, then what is more legitimate than one's aspiration that it never be lost ? »² Dans ce passage, Taylor reproche à Kymlicka — qui cherche à réconcilier la neutralité de l'État avec la protection des cultures— de ne pas être suffisamment attentif à l'aspiration à la survivance des minorités nationales comme les Québécois ; il ne dit pas, cependant, pourquoi nous devrions l'être.³ S'il est vrai qu'à bien des égards son parti pris pour la survivance n'est pas argumenté explicitement, il n'est pas toutefois sans justification si l'on considère l'ensemble de ses écrits politiques.

Nous avons déjà établi les difficultés de défendre la thèse de la survivance à *l'intérieur* du cadre de l'État libéral ; il s'agit maintenant d'évaluer s'il est possible d'endosser cette thèse à *l'extérieur* du libéralisme. Nous présentons donc, dans ce chapitre, trois arguments qui défendent le but collectif de la survivance. Ceux-ci sont latents dans la pensée philosophique de Charles Taylor. Nous nous permettons à cet égard de compléter quelques-uns de ses arguments en faisant appel à d'autres auteurs ; l'essentiel renvoie toujours, cependant, à une position philosophique présente chez Taylor. Nous fournirons les critiques pertinentes tout au long de cet exposé des arguments de la survivance.

¹ Appiah, *The Ethics of Identity*, p. 133.

² Taylor, « The Politics of Recognition », p. 40.

³ *Ibid.*, p. 40-41, note 16. Force est de constater que Taylor a changé d'idée entre 1991 et 1992. Dans un article antérieur « Shared and Divergent Values », Taylor louait la thèse libérale de Kymlicka en disant que si son point de vue prévalait dans le courant libéral, il mettrait fin à la critique du libéralisme procédural (p. 186).

1- La sécurité culturelle

Le premier argument peut s'énoncer comme suit : la *sécurité culturelle* d'un individu — c'est-à-dire sa capacité à vivre dans sa propre culture — est une condition essentielle de son épanouissement personnel ; or, cette sécurité passe par la perspective que sa culture survivra à travers un nombre indéfini de générations. Laissons Taylor exprimer cette idée :

« We can argue (i) that the conditions of our identity are indispensable to our being full human subjects; (ii) that, for people today, a crucial pole of identification (in some case *the* crucial pole) is their language/culture and hence their linguistic community; thus (iii) the availability of our linguistic community as a viable pole of identification is indispensable to our being full human subjects. Now (iv) we have a right to demand that others respect whatever is indispensable to our being full human subjects (for example, life and liberty). Therefore (v) we have a right to demand that others respect the *conditions of our linguistic community being a viable pole of identification*. »⁴

Pour compléter l'argument, il faut préciser que la condition nécessaire pour que la communauté linguistique soit un pôle viable d'identification partagée réside dans la perspective que celle-ci perdure au-delà de l'existence de ses membres actuels, la justification étant que les jeunes générations désaffecteront une culture sans avenir. Taylor défend une idée centrale du nationalisme selon laquelle chaque peuple a droit à une forme d'autodétermination politique. Le fait pour un groupe de partager une culture — et surtout une langue — est, selon lui, une raison suffisante pour que celui-ci puisse revendiquer légitimement l'autonomie nécessaire pour protéger et promouvoir ce pôle d'identification essentiel à sa vie politique. Si la solution envisagée concerne des acteurs *collectifs* comme un peuple, un groupe ethnique ou un État, l'argument de la sécurité culturelle repose néanmoins sur des fondements individualistes qui s'énoncent comme suit : la dignité de l'être humain passe par le respect des identités individuelles. Or, la culture environnante étant un facteur déterminant de cette identité, le respect d'un individu passe par le respect de sa culture.⁵ Cela implique qu'une communauté

⁴ Charles Taylor, « Why Do Nations Have to Become States? », dans Guy Laforest (dir.), *Reconciling the Solitudes : Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 53-54 (nos italiques).

⁵ Daniel Weinstock fait remarquer que ce genre d'argument permet autant de justifier la protection des cultures ethniques ou historiques que ce que nous entendons par le terme sous-culture (comme les cultures gay, gothique, universitaire, etc). Cf., « How Can Collective Rights and Liberalism Be Reconciled? ».

culturelle puisse se doter des moyens nécessaires à sa survie, puisque son étouffement est signe d'un manque de respect — c.à.d. de reconnaissance — de la part de la majorité, ce qui nuit au développement de ses membres individuels.

a. La sécurité culturelle chez Kymlicka : l'appartenance culturelle en tant que bien social premier

Cet argument n'est pas sans rappeler celui de Will Kymlicka en faveur du *multiculturalisme* ou du culturalisme, comme nous avons préféré l'appeler, mais celui-ci admet une limitation importante à la survivance. Kymlicka affirme qu'un individu a un droit *prima facie* de vivre dans sa propre culture parce que celle-ci lui permet de faire des choix significatifs et, surtout, parce qu'elle le réconforte dans son identité personnelle.⁶ Les liens entre la culture et l'identité individuelle font en sorte que la menace de disparition qui plane sur une culture affecte la capacité de ses membres à vivre librement et dignement. Kymlicka accepte, toutefois, des limitations importantes à ce droit. Tout d'abord, sa thèse repose en grande partie sur un exercice taxinomique qui consiste à distinguer différents types de collectivités pour déterminer les revendications légitimes de chacune ; or, cette nomenclature laisse de nombreux groupes sans secours. Étant donné les pressions homogénéisantes de la société moderne, certaines communautés culturelles ne sont tout simplement pas viables et vont, de façon graduelle et inéluctable, être absorbées dans la culture dominante ; les membres de ces communautés n'ont pas droit à la protection entière de leur culture. Ainsi, comme nous l'avons d'ailleurs souligné au chapitre précédent, seules les cultures *sociétales* (c.à.d. nationales) ont une chance de survivre et un droit corrélatif à obtenir les moyens politiques de leur survie (pour autant qu'il s'agisse de protections externes). Quant à l'individu, le bien de l'appartenance culturelle réside dans sa possibilité de vivre dans une culture en santé, une culture qui offre une large gamme d'activités humaines,⁷ ce que bon nombre de communautés menacées ne peuvent offrir. Les minorités immigrantes, par exemple, ont des droits pour protéger certains aspects de leur culture, mais, dans ce cas, la sécurité culturelle de ses membres ne passe pas par la perspective de la survie de leur culture.⁸

⁶ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 105.

⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁸ *Ibid.*, p. 80.

C'est que l'argument de Kymlicka repose sur le *bien social premier* de l'appartenance culturelle et non pas sur la valeur de la culture en soi, ou sur la valeur de la diversité culturelle. Ce *bien* de l'appartenance culturelle est une ressource qui, comme tant d'autres, se trouve inégalement distribuée dans la société, ce qui impose à l'État l'obligation de rétablir une certaine justice dans sa distribution aux individus. Cela étant, la protection culturelle est nécessairement soumise à un calcul des coûts et des bénéfices, de la même manière que le second principe de Rawls introduit ce genre de considération à propos des *biens sociaux premiers*. De plus, puisque le bien de l'appartenance culturelle dépend de l'existence d'une communauté, ce calcul a un rapport direct avec le nombre et la répartition des membres de chaque communauté. Plus une communauté culturelle est petite et dispersée, plus sa protection sera onéreuse tant pour l'État que pour les autres communautés. Ce fait justifie, selon Kymlicka, qu'on emploie les deniers de l'État pour faciliter l'intégration de ses membres plutôt que la protection intégrale de la culture. Cette approche est paradoxale : plus une communauté culturelle est petite et dispersée, plus elle est menacée de disparaître, et davantage aurait-elle besoin de ressources pour pallier sa faiblesse. Or, plutôt que d'augmenter l'aide publique dans ce genre de contexte, Kymlicka la diminue, même si les membres de cette communauté souffrent vraisemblablement d'insécurité culturelle.

Plus encore, même dans le cas où une culture sociétale a une revendication légitime à la survivance, Kymlicka rejette, comme nous l'avons vu, les restrictions internes, une catégorie de mesures politiques susceptibles de faire avancer la cause de la survivance d'une culture au détriment de la liberté de ses membres. C'est la capacité d'une culture à résister aux influences de l'extérieur qui est affirmée ou, en d'autres mots, Kymlicka défend l'autonomie de la communauté minoritaire au regard des autres communautés. En définitive, cependant, la survivance n'est qu'une conséquence possible — et pas nécessairement souhaitable — de la protection juridique des identités individuelles. Denise G. Réaume résume le problème d'une justification individualiste à la protection et à la survivance des cultures : « Any account of the value of culture that treats it as merely instrumental to extrinsic ends can only provide a very insecure foundation for cultural protection. »⁹ Lorsque la culture est considérée de façon

⁹ Denise Réaume, « Official-Language Rights: Intrinsic Value and the Protection of Difference », dans Wayne Norman et Will Kymlicka (dir.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 245.

instrumentale, c'est-à-dire comme un moyen de poursuivre des biens supérieurs, la préservation des cultures minoritaires repose alors sur le fait qu'il est trop invasif de demander à un individu de changer de culture.¹⁰ Si, toutefois, on imaginait des façons de réduire le coût du transfert culturel, la justification de la protection culturelle s'effondrerait.¹¹

L'argument de la sécurité culturelle parvient peut-être à défendre des politiques culturalistes comme celles que Kymlicka préconise dans ses nombreux livres et articles, mais défendre le bien-fondé de sa théorie n'est pas notre but. À notre avis, ce qui doit être mis en relief, c'est que la sécurité culturelle des individus ne se prête pas tout à fait à la défense de la survivance culturelle puisqu'elle peut servir à défendre l'intégration et que, si elle justifie, dans le cas des cultures sociétales, des mesures protectrices, la survivance n'est alors qu'une conséquence secondaire et presque accidentelle.

**b. La sécurité culturelle chez Taylor :
la survivance intergénérationnelle de l'identité**

Charles Taylor, pour sa part, va plus loin que Kymlicka lorsqu'il affirme à propos du Québec que « (the) policies aimed at survival actively seek to create members of the community, for instance, in their assuring that future generations continue to identify as French-speakers ». ¹² Il ne s'agit donc pas seulement de protéger un droit pour des personnes *existantes* qui se trouvent dans des cultures menacées et qui ne peuvent plus s'y épanouir, mais bien de protéger l'avenir d'une entité supra-individuelle à travers un nombre indéfini de générations. ¹³ Si la sécurité culturelle est ainsi liée à la survivance de la culture, nous dépassons alors les justifications individualistes que

¹⁰ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 86 ; Rawls, *Political Liberalism*, p. 277 et Réaume, « Official-Language Rights », p. 249.

¹¹ Réaume, « Official-Language Rights », p. 250 ; Musschenga, p. 211. Waldron utilise le même genre d'argument lorsqu'il attaque l'idée que nous éprouvons le *besoin* de vivre dans *notre* culture : selon lui une identité parfaitement cosmopolite ou humaniste est parfaitement envisageable ; il n'y a donc pas de véritable coût au transfert culturel (cf., « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative », dans Will Kymlicka (dir.) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 100). Kymlicka est certes en désaccord avec Waldron, mais leur dissension n'est pas fondamentale, elle se mesure en *degrés* : Kymlicka ne croit pas à la thèse de Herder selon laquelle nous avons un besoin primordial d'appartenir à une culture. Il affirme plutôt que nous avons une *attente raisonnable* à ce que nous puissions vivre dans notre culture maternelle (cf., *Multicultural Citizenship*, p. 86).

¹² Taylor, « The Politics of Recognition », p. 58-59.

¹³ *Ibid.*, p. 41, note 16.

Kymlicka apporte au projet nationaliste. Il y a toutefois fort à parier que la sécurité culturelle d'un individu passe par sa confiance dans l'avenir de sa communauté.

Pour mettre en doute cette relation, nous devons établir les critères de la disparition d'une culture. Nous pouvons imaginer la mort subite d'une culture lorsque ses membres sont anéantis physiquement dans un cataclysme ou un ethnocide ; dans tout autre contexte, la *disparition* d'une culture correspond en réalité à une *transformation* de la culture en question. Celle-ci peut certes se transformer au point de devenir méconnaissable, mais, de la même manière que l'enfant peut ne pas ressembler à l'adulte qu'il est devenu, les changements culturels s'inscrivent dans une *continuité* historique difficilement contestable.

Comme le montre la longue citation du début de ce chapitre, Charles Taylor associe fréquemment la disparition d'une culture à la disparition de sa langue d'expression ; dans ce cas, le phénomène de disparition devient plus tangible puisqu'il est tout à fait possible d'affirmer que des langues comme l'Eyak, l'Ubykh et le Manx ont disparu de la surface de la terre en même temps que leurs derniers locuteurs. Les auteurs de *Vanishing Voices* font d'ailleurs état de la peine et du désespoir de Marie Smith, la dernière locutrice de l'Eyak, devant l'inéluctabilité du sort de sa langue maternelle, ce qu'on peut assimiler sans doute à de l'*insécurité culturelle*.¹⁴ Il est important de souligner que la langue délimite très souvent les frontières d'une culture — même s'il ne s'agit évidemment pas du seul critère.¹⁵ Mais il est faux d'affirmer que Marie Smith (a) n'avait pas accès à une culture et (b) qu'elle ne pouvait pas profiter du bien de l'appartenance culturelle parce qu'elle n'avait personne avec qui parler sa propre langue.

Il faut distinguer, comme le souligne Anthony Appiah, entre la *culture* elle-même et l'*appartenance culturelle*, bien que ces deux concepts soient utilisés le plus souvent de façon interchangeable. Lorsque Taylor craint pour la sécurité culturelle de

¹⁴ Nettle et Romaine, p. 14.

¹⁵ La relation entre la langue et l'identité de la culture est complexe, mais nous doutons qu'il s'agisse là d'un critère suffisant à l'identification des cultures : le français est parlé sur quatre continents à travers de grandes différences culturelles, mais surtout nous doutons que la disparition, par exemple, du français en Amérique marquerait la fin d'une culture distinctement québécoise. Considérons le cas de la Louisiane : cette ancienne colonie française garde, malgré son assimilation linguistique à l'anglais, une culture *authentique*.

certains individus, il craint que certains individus ne puissent pas se développer normalement, faute de vivre dans une culture viable qui permette de former une identité personnelle riche et stable. Cependant, la culture est comme un corps : il est impossible de ne pas en avoir. La dernière locutrice de l'Eyak avait autant — et probablement davantage — de références culturelles que ses proches : elle participait certainement à plusieurs cultures. D'autre part, lorsque Taylor ou Kymlicka s'inquiètent de la capacité de certains individus à jouir du *bien de l'appartenance culturelle*, on peut se demander en quoi le sentiment d'appartenir à un groupe impliquerait un groupe *culturel*. Ce qui fait l'importance de l'appartenance culturelle c'est, semble-t-il, le bien de la *socialisation*, le bien d'avoir des relations sociales, mais cela ne justifie pas l'adjectif *culturel*. La socialisation repose sur une multitude d'allégeances et de relations d'appartenance dont les premières ne sont pas, malgré ce qu'affirme Taylor, la communauté culturelle ou linguistique ; ce sont plutôt des liens plus étroits comme la famille, les amis, les collègues de travail, le quartier, la ville, etc., qui forment l'identité personnelle.¹⁶

Nous aurons l'occasion de revenir plus longuement sur la question de la disparition d'une culture mais, pour les fins de la discussion, admettons qu'il soit possible qu'une culture disparaisse autrement que par un ethnocide ou un événement d'une violence extrême. La sécurité culturelle d'un individu — ou la capacité à vivre dans sa culture d'appartenance — implique-t-elle alors effectivement la *perspective* de sa survivance ? Pourquoi la capacité d'un Québécois francophone à être une personne à part entière serait-elle fonction de la survivance de sa culture à travers un nombre indéfini de générations ? Si le dernier des Mohicans peut effectivement être triste d'annoncer en sa personne la disparition de sa tribu, il peut aussi ressentir toute la fierté d'être absolument *unique* dans un monde qui valorise justement l'authenticité. Le cœur de l'argument de Taylor repose sur le tort psychologique qu'un *déni* de reconnaissance publique peut infliger à un individu. Taylor suppose que le fait qu'une culture soit menacée implique nécessairement la responsabilité du groupe culturel dominant. Dans ce cas, la disparition imminente d'une culture correspond à un déni coupable de reconnaissance publique — une injustice —, ce qui porte atteinte à la dignité des

¹⁶ Appiah, *The Ethics of Identity*, p. 125 ; Weinstock, « How Can Collective Rights and Liberalism Be Reconciled? », p. 286-287.

membres de la culture menacée. La sécurité culturelle n'est donc pas une question de survivance, mais une question de reconnaissance.

Il est vrai que la non-reconnaissance d'une minorité peut porter atteinte au développement personnel de ses membres, mais la difficulté d'une communauté culturelle à survivre n'implique pas nécessairement un déni de reconnaissance. Dans les chapitres précédents, nous avons suffisamment montré que la menace qui plane sur la reproduction sociale d'un grand nombre de communautés culturelles est souvent le produit de forces invisibles et systémiques dues aux conditions de la modernité. Plus encore, l'érosion culturelle tant décriée est souvent la conséquence indirecte de la reconnaissance publique. La cause de ce paradoxe tient dans la nature antagonique du processus psychologique qui sous-tend la création des identités : les minorités sont ainsi souvent conduites à se définir elles-mêmes par la négation de ce qui constitue l'identité d'un autre groupe. L'histoire est pleine de ces différenciations identitaires qui se sont cristallisées à la suite d'un conflit entre plusieurs forces politiques ou encore à la suite d'un conflit latent entre différentes classes sociales.¹⁷ Imaginons, par exemple, un groupe culturel X qui se définit en prenant le contre-pied de ce que sont les Y — le groupe majoritaire. Lorsque Y décide de reconnaître publiquement X par respect pour le bien de l'appartenance culturelle ou par respect de la diversité culturelle, il mine les fondements mêmes de la différence en annulant l'antagonisme nécessaire à l'identification des membres de X. Appiah résume cette critique de la façon suivante : « Given that ethnic or tribal traditions often arise in adversarial circumstances, there may be no easy way to reconcile the preservationist ethics with the liberal ideal of respect for humanity. »¹⁸

Résumons le problème de la sécurité culturelle comme argument de la survivance. Lorsque nous considérons que la dignité des membres d'une communauté culturelle menacée repose sur la capacité de celle-ci à survivre, nous associons alors la survivance culturelle à une lutte politique pour la reconnaissance publique parce que, comme le souligne Taylor, la dignité personnelle dépend, à l'époque moderne, de la

¹⁷ Par exemple, le conflit israélo-palestinien a radicalisé les différences — déjà présentes — qui distinguaient les juifs sépharades d'Afrique du Nord de leurs concitoyens arabes et berbères. Autre exemple, la différenciation ethnique entre Hutus et Tutsis en Afrique centrale trouverait son origine dans la division séculaire — voire millénaire — du travail entre les agriculteurs (Hutus) et les éleveurs (Tutsis). Diamond, p. 314.

¹⁸ Appiah, *The Ethics of Identity*, p. 140.

reconnaissance publique de la valeur de notre identité. Mais, ce faisant, nous confondons la sécurité culturelle avec le bien de la socialisation et nous posons alors un faux dilemme : l'alternative à la *sécurité culturelle* serait l'*insécurité culturelle* comprise comme l'impossibilité de développer une identité personnelle stable et entière. Plus encore, l'insécurité culturelle serait associée à l'absence de culture, comme lorsque Taylor affirme qu'il est naturel de ne pas vouloir que notre culture *se perde*. Cet argument ignore également les causes véritables de la difficulté qu'ont certaines cultures à assurer leur continuité, puisque la solution que Taylor envisage à l'insécurité culturelle — la reconnaissance publique — peut avoir l'effet pervers d'accélérer la disparition de la communauté culturelle menacée. Il semble donc qu'il soit difficile d'argumenter la légitimité du projet de survivance culturelle en affirmant que la sécurité culturelle des individus est liée à la culture des générations futures.

2- L'argument de la valeur intrinsèque des cultures

L'argument de la sécurité culturelle représente les limites d'un argument fermement ancré dans une justification individualiste. C'est pour cette raison qu'il rencontre les mêmes problèmes que la protection des cultures dans les théories libérales classiques : la culture y représente au mieux une ressource, un instrument au service de l'individu, qui reste la seule finalité moralement acceptable. Cette approche affirme que l'individu est le seul dépositaire de *valeur intrinsèque*.

Lorsque Will Kymlicka, par exemple, considère que la culture est importante dans la théorie libérale — parce que l'appartenance culturelle est essentielle à l'exercice de la liberté —, il subordonne la culture à un bien d'un ordre supérieur. Denise Réaume, en accord avec Charles Taylor, dénonce cette perspective étriquée parce qu'elle ne permet pas de justifier l'importance particulière des droits culturels et linguistiques pour les minorités et parce qu'elle ne fournit pas une fondation solide pour leur défense.¹⁹ Afin de remédier à ce problème, elle propose une défense des droits linguistiques des minorités sur la base de la valeur intrinsèque que la langue représente pour ses locuteurs.²⁰ Elle affirme de surcroît que cette défense des droits linguistiques est

¹⁹ Réaume, « Official-Language Rights », p. 245 ; Taylor, « The Politics of Recognition », p. 40-41, note 16.

²⁰ Réaume, *ibid.*, p. 251, note 3.

aisément *transférable* aux cultures.²¹ Cette attribution de valeur intrinsèque à la culture — ou à la langue — se manifeste, nous dit-elle, dans le désir des membres d'une communauté culturelle à vivre dans cette culture — ou cette langue — et à la transmettre aux générations futures.²²

Réaume identifie deux arguments pour l'attribution de valeur intrinsèque aux cultures : le premier établit que la culture est la *condition logique* de la poursuite d'une valeur fondamentale, la liberté individuelle — comprise comme la capacité de choisir pour soi une conception de la vie bonne — et, qu'en conséquence, la culture possède *par association* une valeur en soi.²³ Le deuxième argument attribue de la valeur intrinsèque à la culture parce qu'elle représente une manifestation de la *créativité humaine* ; la culture est perçue comme une œuvre d'art dont la création implique chacun des membres de la communauté. Nous reprendrons chacun de ces arguments en détail dans cette section. En considérant que la culture peut être dépositaire de valeur intrinsèque, Réaume ouvre la porte à une défense sérieuse de la survivance culturelle : d'une part, si elle montre que la culture a une valeur en soi, elle justifie par le fait même l'utilisation du *langage* de la survivance qui fait essentiellement référence à l'ordre du vivant et, d'autre part, elle peut alors justifier des mesures politiques qui s'écartent du carcan individualiste propre aux théories libérales. Mais, du même coup, elle élargit considérablement le débat puisque, comme nous le verrons, la justification de la valeur intrinsèque repose sur la validité épistémique d'une certaine *objectivité* des valeurs ou d'un *réalisme* moral.

Comme le souligne Albert W. Musschenga, dans son article *Intrinsic Value and the Preservation of Minority Cultures*, Charles Taylor défend un point de vue très similaire à celui de Réaume — sans toutefois utiliser l'expression *valeur intrinsèque* — lorsqu'il défend que les cultures bien établies devraient bénéficier d'une présomption d'égale valeur (*equal value*).²⁴ Comme nous le verrons, cette présomption renvoie à l'idée que la culture — au sens des pratiques, des institutions et des imaginaires

²¹ *Ibid.*, p. 246.

²² *Ibid.*, p. 252.

²³ *Ibid.*, p. 246.

²⁴ Musschenga, p. 217 ; Taylor, « The Politics of Recognition », p. 66-68.

(*understandings*) qui ont façonné des sociétés entières pendant des siècles²⁵ — a une valeur intrinsèque parce que chaque culture a quelque chose à nous enseigner.

Ce statut de valeur intrinsèque ne justifie pas en soi la survivance des cultures, mais rééquilibre le rapport de force entre l'intérêt des collectivités et l'intérêt des individus. Lorsqu'on affirme la valeur intrinsèque des cultures, celles-ci ne deviennent pas nécessairement des objets sacrés et inviolables, mais leur intégrité et leur avenir deviennent alors des considérations sérieuses dans tout débat politique. En effet, un objet de valeur intrinsèque peut fort bien être sacrifié pour des considérations pratiques et instrumentales. Il faut souligner que la culture, comme la langue, est porteuse à la fois de valeur instrumentale et de valeur intrinsèque ; les deux types de valeur ne sont pas mutuellement exclusifs. La culture sert, par exemple, de raccourci dans la communication de tous les jours : comment attendre l'autobus, comment s'adresser aux inconnus, comment converser avec des amis, quand manger et comment s'habiller sont des situations où la culture nous fournit des guides, des paramètres qui nous évitent de thématiser chaque comportement. La langue est un exemple encore plus flagrant de la cohabitation de ces deux types de valeur : il y a la langue en tant qu'outil de communication, dont le critère d'évaluation est alors l'efficacité, et il y a la langue en tant que marqueur d'identité et vocabulaire d'une culture, qui ne saurait être évalué selon son efficacité. Cette cohabitation signifie que, dans certains cas, l'aspect instrumental de la culture peut primer sur sa valeur intrinsèque et vice-versa, le nœud gordien étant bien sûr de déterminer les cas limites.

L'attribution de valeur intrinsèque n'empêche pas non plus d'établir des priorités parmi des objets qui la possèdent ni d'en sacrifier pour des considérations pratiques. À titre d'exemple, les écologistes qui défendent la valeur intrinsèque de toutes les espèces vivantes ne prétendent pas que nous ayons l'obligation de veiller à la survie de chaque espèce dans une égale mesure : la menace de disparition qui pèse sur certains grands mammifères est jugée plus alarmante et plus mobilisante que la menace qui pèse sur de petits mammifères ou encore sur des insectes.²⁶ Le sacrifice de certaines espèces est inévitable lorsque nous concentrons nos efforts pour préserver une ou plusieurs autres

²⁵ Charles Taylor, « Irreducibly Social Goods », dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 136 et Taylor, *ibid.*, p. 66.

²⁶ Voir, par exemple, l'attention que reçoivent les insectes sur des sites Internet consacrés à ces questions : <http://www.wildaid.org> ou <http://www.worldwildlife.org> [septembre 2005].

espèces qui nous paraissent plus chères. Le fait que chacune soit détentrice de valeur intrinsèque ne nous empêche pas de faire des choix ni d'établir des priorités à partir de considérations pratiques, mais cela nous rend plus conscients des sacrifices que nous devons faire pour parvenir à nos fins.

De la même façon, le fait que la culture ait une valeur intrinsèque ne signifie pas que ses intérêts — dont celui de la survivance — prendront toujours le pas sur les intérêts de l'individu, mais plutôt que, dans un litige qui les oppose, les intérêts de chacun seront présentés, au stade préliminaire du débat, sur un pied d'égalité, et que les sacrifices imposés à l'un seront reconnus comme tels. Ce que Taylor déplore, avec raison, c'est qu'actuellement le projet politique de la survivance est d'emblée disqualifié à cause de sa relation conflictuelle avec les intérêts individuels, sans même que ne soient pesées leurs valeurs respectives. Toutefois, avant d'aborder la relation entre la valeur intrinsèque des cultures et la survivance, nous devons clarifier le contexte épistémique à l'intérieur duquel une telle idée peut avoir du sens.

a. Le réalisme moral de Taylor

Comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, Charles Taylor dénonce en ontologie politique ce qu'il appelle l'*atomisme* : une tendance à radicaliser la thèse de l'individualisme moral. Cette thèse s'appuie sur des présupposés métaphysiques hérités du scepticisme moral des Lumières, pour ne reconnaître le statut de personne morale qu'aux individus ; selon ce point de vue, nous avons seulement des devoirs moraux directs ou indirects²⁷ envers des individus. Taylor perçoit le danger de cette thèse dans sa propension à expliquer tous les phénomènes politiques par la concaténation des intérêts individuels :

« The atomists are often referred to as methodological individualists. They believe that in (a), the order of explanation, you can and ought to account for social actions, structures, and conditions in terms of properties of the constituent individuals; and in (b), the order of deliberation, you can and ought to account for social goods in terms of concatenations of individual goods. »²⁸

²⁷ Un devoir moral indirect ou dérivé serait par exemple celui de respecter et de préserver l'environnement et certaines entités naturelles parce que nous devons laisser aux générations futures autant sinon davantage de ressources que celle dont nous jouissons. Voir Bryan G. Norton, p. 135 et ss.

²⁸ Taylor, « Cross-Purposes », p. 181.

Il y a peu d'espace, donc, pour une défense de la valeur intrinsèque des cultures dans cette perspective épistémique. Cette façon d'aborder les sciences de l'homme repose sur une épistémologie *naturaliste*, selon laquelle une perspective absolument neutre sur le monde des hommes serait possible. Taylor critique inlassablement les manifestations de ce genre de pensée qu'il discerne clairement dans les théories *sociobiologiques* (comme celle de Mackie), mais aussi dans les théories *néonietzschéennes* (c.à.d. les théories des auteurs postmodernes comme Foucault et Derrida) et les théories de l'*action obligatoire* (c.à.d. chez les héritiers spirituels de Kant, dont Rawls et Habermas).²⁹ Les sociobiologistes, par exemple, radicalisent la distinction humienne entre les faits et les valeurs (la fameuse distinction à la base du *sophisme naturaliste*) au point de vouloir réduire la morale à des considérations biologiques. Sans tomber dans cet extrême, plusieurs penseurs politiques, sous prétexte de développer un point de vue universel, ont banalisé l'importance des valeurs (des *biens*) dans leurs théories morales pour se rabattre sur des prémisses concrètes qui renvoient toutes à un ou plusieurs aspects de l'individu comme, par exemple, le plaisir, le bien-être, le désir de survie, le désir de liberté. Les théories du contrat social de Hobbes à Rawls taillent ainsi une place démesurément importante à l'individu qui apparaît comme le seul *atome* — la seule donnée irréductible d'information — de l'univers moral et politique. Mais le principal défaut de ces théories est qu'elles refusent d'énoncer ou d'affirmer le *bien* (c.à.d. la valeur fondamentale) qui les motive et qui leur donne un sens ; c'est pourquoi Taylor appelle ces théories morales les « éthiques de l'informulation ».³⁰ Ces théories souscrivent en général à une version ou une autre de la thèse *projectiviste* selon laquelle il y aurait, d'un côté, une réalité dénudée de valeurs et, de l'autre, des êtres humains doués de la capacité de juger ; les hommes *projetteraient* en quelque sorte leurs valeurs (leurs évaluations morales) sur un monde neutre et construiraient ainsi un *monde-vécu* sans relation fiable avec la réalité extérieure ; dans cette optique, les valeurs masqueraient des rapports de domination ou encore elles représenteraient des options arbitraires et incommensurables.³¹

Ce modèle épistémique des sciences de la nature a contaminé, selon Taylor, les sciences de l'homme en y imposant une perspective non anthropocentrique au niveau de

²⁹ Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1998, ch. 4.2.

³⁰ *Ibid.*, ch. 3.

³¹ *Ibid.*, p. 139.

la justification — ce que Bernard Williams appelle une conception *absolue*³² —, qui ne rend pas compte des exigences de la *meilleure explication* (*best account*) dans les sciences de l'homme.³³ Cette perspective procède généralement en imposant des critères de validité universelle qui renvoient la plupart du temps à une caractéristique de la rationalité humaine, celle-ci étant considérée comme un outil neutre puisque naturel. Mais cette insistance sur des critères soi-disant non anthropocentriques appauvrit la valeur explicative de ces théories en évacuant des considérations fondamentales de l'expérience humaine comme les valeurs, la communauté, l'histoire et la culture : des termes qui sont toujours flous, mais dont nous avons besoin pour nous expliquer notre monde et nos comportements. C'est que, dans les sciences de l'homme, comme la morale, la politique, la psychologie et la sociologie, il est vain de vouloir faire abstraction des valeurs ; toute explication du comportement humain doit prendre en compte l'importance et la signification qu'ont les valeurs pour les individus. Cette importance épistémique que Taylor attribue aux valeurs lui mérite l'étiquette de *réaliste moral*.

Il faut ici clarifier une notion importante. Cela ne signifie pas qu'il faille admettre l'existence ontologique des valeurs morales au sens où Platon reconnaissait la *réalité* des idées dans un monde parallèle.³⁴ Cela signifie plutôt qu'il faut accorder une plus grande crédibilité à nos *expériences morales* parce que celles-ci sont indissociables de notre nature humaine et de la façon dont nous comprenons notre monde. Ces expériences morales déterminent la façon dont nous percevons la réalité qui nous entoure à travers le schème de nos valeurs d'ordre supérieur — ce que Taylor appelle les *hyperbiens*.³⁵ Toute théorie morale ou politique doit définir et formuler les hyperbiens qui la motivent, sans quoi elle ne pourra expliquer ni résoudre les conflits qui naissent inévitablement de la préséance nécessaire d'une ou plusieurs valeurs.³⁶ C'est qu'en ne formulant pas, par exemple, les hyperbiens que sont le respect égal et la liberté autodéterminée — qui sous-tendent la plupart des théories de l'action obligatoire

³² Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, cité dans Taylor, *Les sources du moi*, p. 83.

³³ Taylor, *ibid.*, p. 86-87.

³⁴ Musschenga, p. 219.

³⁵ Taylor, *Les sources du moi*, ch. 3.2, p. 93.

³⁶ Cela reprend l'idée qu'Isaiah Berlin exprime ainsi : « Some among the Great Goods cannot live together. We are doomed to choose, and every choice may entail an irreparable loss. » (Cf., « The Pursuit of the Ideal », dans Henry Hardy (dir.), *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Londres, John Murray, 1990, p. 13.)

et même de certaines théories néonietzschéennes —, nous nous interdisons d'affirmer en quel nom nous devons sacrifier d'autres *biens* moins élevés. Comme l'exprime Taylor : « Les biens qu'elles [ces théories] expriment (sans l'avouer) et qu'elles exaltent sont centrés entièrement sur l'homme : la liberté, la pratique de la bienveillance, les droits universels. Mais un autre débat majeur règne dans notre culture pour savoir s'il est nécessaire de reconnaître les revendications de la nature non humaine. »³⁷ Taylor souligne ainsi que, paradoxalement, la plupart des revendications des écologistes ne peuvent s'exprimer dans le modèle épistémique naturaliste ; mais, de façon plus générale, ce sont tous les biens *irréductibles* à un aspect de l'individu — comme, par exemple, le bien de la communauté — qui ne peuvent trouver appui dans ce modèle.³⁸

Or, si la reconnaissance du réalisme moral entraîne la possibilité de reconnaître à la culture le statut de valeur intrinsèque, à l'inverse, toute position qui défend une ontologie morale exclusivement individualiste instrumentalise nécessairement la culture. Il est, bien sûr, parfaitement possible de n'admettre au panthéon des hyperbiens seulement ceux qui correspondent aux désirs et aux intérêts profonds des individus et d'affirmer le caractère *secondaire* du bien de la communauté, mais le bien de la survivance ne pourra en aucun cas s'exprimer sans une perspective épistémique qui relève du réalisme moral. En effet, d'une part, le bien de la survivance empieète nécessairement sur les droits individuels et, d'autre part, une ontologie atomiste mine jusqu'à l'existence même de la communauté et de la culture. Pour remédier à cette perspective épistémique étriquée, il faut considérer que la *culture*, la *communauté*, si elles sont en effet *imaginées* comme l'affirme Benedict Anderson, sont néanmoins des concepts essentiels à la compréhension que nous avons de notre monde. A fortiori, elles peuvent donc être l'objet de valeur intrinsèque, c'est-à-dire que des individus peuvent concevoir le bien de leur culture comme un bien en soi. Nous avons jusqu'ici plaidé la cause du réalisme moral puisqu'il s'agit là d'une condition de la reconnaissance de la valeur intrinsèque des cultures, mais nous n'avons pas encore établi d'argument qui permette l'attribution de valeur intrinsèque. À cet égard, Taylor reconnaît, comme Denise Réaume, deux arguments généraux pour justifier l'attribution de valeur intrinsèque aux cultures.

³⁷ Taylor, *Les sources du moi*, p. 141.

³⁸ *Ibid.*, p. 140 ; lire aussi du même auteur « Irreducibly Social Goods ».

b. L'argument de la créativité humaine

Dans son article, *The Politics of Recognition*, Charles Taylor défend l'idée que toutes les cultures doivent bénéficier d'une présomption d'égle valeur. Cette présomption implique un acte de foi dans la valeur intrinsèque des différentes cultures. Pourquoi devons-nous présumer la valeur égale des cultures ? Taylor dit ceci : « As a presumption, the claim is that all human cultures that have animated whole societies over considerable stretch of time have something important to say to all human beings. »³⁹ En d'autres mots, il est possible que nous ne soyons pas capables, après un examen sommaire, d'apprécier la valeur d'une culture étrangère à la nôtre parce que ses hyperbiens sont incompatibles avec les nôtres, mais le fait que cette culture étrangère ait recueilli l'adhésion continue de générations d'individus nous oblige à douter de notre premier jugement sur la base d'un principe de charité interculturelle. Si des communautés entières ont vécu dans une culture particulière et l'ont transmise à leurs enfants qui l'ont transmise à leur tour, c'est probablement parce que celle-ci illustre une dimension importante de l'humanité. En ce sens, chaque culture ajoute quelque chose à notre compréhension de nous-mêmes en tant qu'êtres humains parce qu'elle incarne le fruit de la créativité des hommes, de sa capacité à innover devant l'adversité.⁴⁰

Il faut toutefois se méfier des implications de cet argument. Attribuer de la valeur intrinsèque aux cultures sur la base de leur contribution à l'enrichissement des connaissances et des arts (dans un sens très large) rend l'argument de la valeur intrinsèque vulnérable à une critique formulée contre le soi-disant *libéralisme de la diversité*, dont nous avons parlé au chapitre précédent. Le libéralisme de la diversité affirme que la diversité culturelle améliore la qualité de vie en créant un monde plus intéressant et en proposant un ensemble beaucoup plus vaste de conceptions du monde, d'expériences et de ressources ; nous aurions donc un intérêt *esthétique et scientifique* à vivre dans un monde culturellement diversifié. Si la diversité est un intérêt dominant, il semble alors parfaitement logique d'affirmer la nécessité de préserver les cultures afin de maintenir un niveau intéressant de diversité.⁴¹ Mais, comme le fait remarquer Will

³⁹ Taylor, « The Politics of Recognition », p. 66.

⁴⁰ Ernest Renan expose cette idée de façon éloquente : « Par leurs facultés diverses, souvent opposées, les nations servent à l'œuvre commune de la civilisation ; toutes apportent une note à ce grand concert de l'humanité. » (Cf., p. 55.)

⁴¹ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 121.

Kymlicka — d'accord sur ce point avec Brian Barry, pourtant son plus féroce critique — cet argument se retourne contre lui-même : la diversité *interculturelle* — qui serait l'effet de la survivance à un niveau global — diminue à bien des égards la diversité *intraculturelle* en justifiant des mesures homogénéisantes à l'intérieur des groupes, ce qui diminue de facto l'éventail des options disponibles et la capacité d'innovation des cultures.⁴² L'éthique préservationniste cherche, comme son nom l'indique, à *préserver* des pratiques, des traditions, des mythes, etc. et non pas à créer ou à innover. Nous pouvons ainsi parfaitement accepter que le potentiel esthétique et scientifique des cultures justifie l'attribution de valeur intrinsèque, sans toutefois conclure que ce lien justifie une attitude préservationniste puisque celle-ci diminue ce potentiel. Au contraire, si nous valorisons les contributions artistiques, scientifiques et épistémologiques des cultures, nous avons intérêt à ce que ces cultures restent éminemment dynamiques et diversifiées à l'interne ; bref, nous avons tout intérêt à prévenir la réification de la culture.

Peut-être adoptons-nous un point de vue obtus en expliquant l'attribution de valeur intrinsèque par la contribution possible que chaque culture peut apporter à l'art et/ou aux connaissances. Peut-être que ce qui justifie la valeur intrinsèque des cultures tient dans le *processus* historique qui les sous-tend plutôt que dans le potentiel du *résultat* de ce processus. Comme l'exprime Dworkin dans son chapitre sur la nature du sacré — un concept qu'il identifie à la valeur intrinsèque — : « (T)he nerve of the sacred lies in the value we attach to a process or enterprise or project rather than to its results considered independently from how they were produced. »⁴³ En ce sens, lorsque Taylor défend le droit de certaines communautés à la survivance, il ne le défend pas seulement sur la base de leur contribution originale à l'humanité. Comme le fait remarquer Appiah, on ne réglerait pas le problème de la place du Québec dans le Canada si l'on payait un groupe d'individus arbitrairement choisis pour perpétuer la culture canadienne-française sur une île du Pacifique.⁴⁴ C'est l'aboutissement d'un long processus historique rendu mystérieux par le dense enchevêtrement des causes que nous valorisons dans la culture.

⁴² *Ibid.*, ; Barry, p. 125-126

⁴³ Dworkin, *Life's Dominion*, p. 78.

⁴⁴ Appiah, *The Ethics of Identity*, p. 135 et « Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction », dans Amy Gutmann, *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 157.

Cet argument justifiant la valeur intrinsèque des cultures est parallèle et congru à l'argument kantien qui attribue aux personnes rationnelles le statut de *fin en soi*. Prenons deux individus A et A¹ parfaitement identiques à tout point de vue. A et A¹ ne se partagent pas une seule *unité* de valeur, ils sont tous les deux dépositaires à part entière de valeur intrinsèque, parce qu'ils incarnent chacun ce que Kant respecte dans la vie humaine, soit la capacité d'agir de façon rationnelle selon des principes universels.⁴⁵ De la même manière, une culture X peut véhiculer des idées, des mythes, des traditions identiques à ceux d'une culture X¹, mais la valeur de X n'est pas affectée dans la mesure où c'est le fait qu'elle soit le résultat d'un processus de création unique et authentique qui est valorisé.

Cette idée que la valeur de la culture provient d'un processus considéré sacré peut toutefois servir à défendre autant la thèse de la survivance que son contraire — que nous nommerons la *thèse cosmopolite*. Celle-ci affirme les ressemblances entre les êtres humains avant leurs différences, puisque celles-ci sont secondaires par rapport à ce qui nous rassemble ; la relation de l'individu à une culture particulière est considérée comme une simple préférence, une question de goût,⁴⁶ qui n'implique pas de devoirs moraux ou politiques particuliers. Puisque la véritable patrie de l'individu est l'humanité, les cosmopolites ont généralement de la difficulté à justifier l'existence des frontières nationales et des obligations surrogatoires qui s'appliquent entre concitoyens.⁴⁷ Le cosmopolite va jusqu'à douter de l'existence de cultures individualisées : il n'y aurait que des fragments culturels provenant d'une quantité innombrable de sources.⁴⁸ Pour ces raisons, la thèse cosmopolite affirme que l'État doit se désengager du domaine de la culture et s'en remettre aux forces aveugles à l'œuvre dans la société civile.

⁴⁵ Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 108 et 117 (428 et 436).

⁴⁶ Voir, par exemple, Waldron, « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative », p. 100-101 ; Barry, ch. 7

⁴⁷ Voir à ce sujet Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy : An Introduction, Second Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 312. L'empereur Marc-Aurèle, disciple stoïcien, résume bien la logique cosmopolite : « Si la faculté de penser nous est commune, la raison, grâce à laquelle nous sommes des êtres raisonnables, nous est commune aussi ; s'il en est ainsi, la loi aussi nous est commune ; s'il en est ainsi, nous sommes tous membres d'une même cité ; s'il en est ainsi, nous participons à une même organisation politique ; s'il en est ainsi l'univers est comme une cité... » Les *Pensées de Marc-Aurèle* citées dans Pierre Grimal, *Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1991, p. 125.

⁴⁸ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 102, à propos de Waldron, « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative ».

L'idée de préserver l'authenticité d'une culture particulière est fondamentalement contraire à la thèse cosmopolite, puisque celle-ci rejette la prétention culturaliste d'une relation forte entre l'identité personnelle et la culture ; la survivance masquerait alors la volonté de limiter la capacité des individus à glaner leurs allégeances culturelles au gré de leur préférences. Ceci reviendrait à nier le caractère dynamique de la culture, c'est-à-dire la façon *naturelle* dont se construisent les cultures à travers le libre jeu des échanges, des influences, des emprunts et des rejets.⁴⁹ Ces deux thèses sont donc fondamentalement opposées sur la question épineuse du rôle de l'État dans la culture, parce qu'elles tiennent un discours radicalement antithétique à propos de la nature de la culture : l'une, en cherchant la préservation des cultures, adopterait une conception statique de la culture tandis que l'autre, en affirmant le caractère universel de la nature humaine, adopterait une conception dynamique de la culture. Cependant, la ligne de partage entre ces deux thèses ne tient pas, contrairement à ce que nous pourrions supposer, dans la reconnaissance de la valeur intrinsèque des cultures.

Pour étayer cette affirmation, nous devons nous arrêter un instant sur la notion de valeur intrinsèque ; nous puiserons à cette fin essentiellement dans le chapitre de Ronald Dworkin sur le sacré.⁵⁰ « Something is intrinsically valuable, ... if its value is independent of what people happen to enjoy or want or need or what is good for them. »⁵¹ Plusieurs distinctions nous permettent de raffiner notre argument. Nous pouvons valoriser une chose en elle-même de façon *incrémentielle* (*incrementally*) — nous voulons toujours davantage de cette chose, comme, par exemple, la connaissance — ou de façon *sacrée* — nous valorisons cette chose seulement à partir du moment qu'elle existe. La vie humaine, par exemple, est sacrée ou inviolable parce que sa destruction déshonorerait ce que nous devons honorer.⁵² Là encore, nous devons distinguer entre deux processus susceptibles de rendre une chose sacrée : une chose peut être sacrée par association symbolique avec autre chose ; Dworkin inclut, dans cette catégorie d'objets de valeur intrinsèque, le drapeau. L'autre processus d'attribution du sacré — celui qui nous intéresse — tient dans la *genèse* ou dans l'histoire de la chose ;

⁴⁹ Waldron, *ibid.*, p. 109 ; Kymlicka réplique à Waldron sans toutefois nier le caractère dynamique de la culture, (cf., *Multicultural Citizenship*, p. 85-86 et 102-103).

⁵⁰ Dworkin, *Life's Dominion*, ch. 3.

⁵¹ *Ibid.*, p. 71.

⁵² *Ibid.*, p. 74.

c'est ce qui explique la sacralité de la vie humaine. L'auteur place les cultures dans cette catégorie parce qu'elles incarnent ce processus de création humaine que nous considérons important. Nous adoptons néanmoins une attitude identique par rapport à toutes les espèces biologiques alors qu'elles n'incarnent pas pourtant un processus de création humaine. Nous voyons donc que la genèse d'une chose sacrée peut avoir deux origines distinctes : d'une part, ce processus peut être naturel ou divin, comme dans le cas des espèces biologiques et, d'autre part, il peut être entièrement humain. Mais le *naturel* et le *divin* se confondent : la plupart des gens attribuent une valeur intrinsèque à certaines formes de vie non humaine soit parce qu'elles sont le résultat de la volonté créatrice de Dieu, soit parce qu'elles sont le résultat d'un processus d'évolution naturelle et, dans les deux cas, parce qu'elles représentent l'œuvre magistrale d'une force qui nous dépasse. Bref, appelons ce mode d'attribution de valeur intrinsèque : le *processus naturel*.

Le processus naturel et le processus humain se rejoignent lorsque nous considérons le cas de la survie de l'espèce humaine. Dworkin exprime cette idée :

« (W)e treat it as crucially important that we survive not only biologically but culturally, that our species not only survives but thrives. That is the premise of a good part of our concern about conservation and about the survival and health of cultural and artistic traditions. We are concerned not only about ourselves and others now alive, but about untold generations of people in centuries to come. »⁵³

Dworkin explique donc que c'est au nom du processus naturel que la survie de l'espèce humaine nous apparaît comme un but légitime, mais que l'autre façon de concevoir l'origine du sacré nous amène à considérer aussi la survie culturelle comme un but légitime au nom du respect pour le processus humain de création. Cependant, Dworkin ne plaide pas pour la thèse de la survivance culturelle dans cet article, il dresse seulement une typologie de la valeur intrinsèque en s'appuyant sur nos intuitions. Dans un article antérieur, faut-il noter, il défendait une certaine version de la thèse de la survivance avec l'idée que les générations actuelles sont en quelque sorte les fiduciaires de la culture : elles doivent veiller à ne pas dégrader la culture dont elles ont hérité et laisser aux générations futures une juste part des ressources culturelles.⁵⁴ Mais cela ne

⁵³ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁴ Dworkin, *A Matter of Principle*, p. 230-231.

fournit pas un argument pour la survivance d'une culture en particulier, car nous avons seulement la responsabilité de passer à nos descendants une riche *structure culturelle*.⁵⁵ Néanmoins, cette typologie de la valeur intrinsèque peut aussi servir à un argument pour la survivance de cultures particulières dans le sens où notre respect pour le processus humain de création nous oblige à attribuer de la valeur intrinsèque à toutes les cultures. Malheureusement, la thèse de la survivance ne peut pas faire beaucoup de chemin avec cet argument, précisément à cause de la double origine du sacré.

Cet argument est calqué, en effet, sur l'argument de la préservation de la diversité biologique au nom du respect pour un processus naturel ou divin, mais une confusion importante devrait maintenant apparaître dans cet amalgame : si le processus humain et le processus naturel permettent d'attribuer de la valeur intrinsèque, cela ne signifie pas que nous puissions faire ensuite abstraction de la nature très différente de ces deux processus lorsque nous cherchons à dégager des conclusions normatives de la valeur intrinsèque des cultures ou même des espèces vivantes. Le respect pour l'évolution naturelle des espèces vivantes (ou pour l'œuvre de Dieu) justifie que nous cherchions à diminuer l'impact humain sur le cycle naturel de disparition et de génération des espèces. Cependant, le respect pour le processus humain n'implique pas, après réflexion, la préservation des cultures si cela signifie qu'il faille *réifier* les formes de vie actuelles, c'est-à-dire les figer dans leur état actuel pour mieux les conserver. Si la culture est le résultat d'un *processus sacré*, ce mouvement doit se perpétuer ; or, ce processus est indissociable de la liberté créatrice des hommes et, malheureusement, l'éthique préservationniste a tendance à transformer les cultures menacées en articles de musée (c.à.d. à enfermer l'énergie créatrice des hommes à l'intérieur d'une orthodoxie).

La thèse de la survivance peut se justifier grâce à un appel à la notion de valeur intrinsèque des cultures mais, comme l'origine humaine du sacré encense la thèse cosmopolite, un défenseur de la survivance doit alors affirmer que le caractère sacré des cultures provient de ce qu'elles incarnent un processus *naturel*.⁵⁶ Cela mine toutefois la

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Un argument fondé sur le caractère divin du processus de création des cultures pourrait toutefois justifier qu'on cloisonne les cultures pour honorer la soi-disant volonté de Dieu lorsqu'il disperse les hommes sur la terre (Gn. 11, 6-8). Cet argument est semblable à celui qu'avancait l'université Bob Jones aux Etats-Unis pour interdire à ses étudiants les fréquentations interraciales, voir l'arrêt *Bob Jones University c. The United States*, 461 U.S. 571 (1983), mais les impératifs minimaux de la raison

crédibilité de cette thèse puisque nous sommes réduits à plaider la survivance sur la base de l'analogie avec le monde vivant — ce que font pourtant plusieurs auteurs.⁵⁷ La thèse cosmopolite peut en effet affirmer la valeur intrinsèque des cultures par respect pour le processus *humain* qu'elles incarnent, ce qui l'oblige à soutenir que l'État doit laisser libre cours aux forces aveugles du *marché culturel* qui encadre ce processus de génération et de disparition des cultures.

Nous avons donc vu d'abord que si la valeur intrinsèque de la culture découle de son potentiel esthétique ou scientifique, la thèse de la survivance apparaît alors illégitime parce qu'elle risque de miner ce potentiel. Ensuite, nous avons vu que si la valeur intrinsèque découle d'un processus sacré, alors, encore une fois, la thèse de la survivance en sort affaiblie parce qu'elle doit alors se rabattre sur une analogie avec le vivant — or, nous avons vu au premier chapitre que cet argument n'est pas convaincant. La valeur intrinsèque des cultures, lorsqu'elle est justifiée sur la base de l'argument de la créativité humaine, n'est donc pas une raison suffisante pour affirmer que l'État peut légitimement venir au secours des cultures en voie de disparition. Mais il n'est pas dit que cela soit la seule façon d'attribuer de la valeur intrinsèque à la culture.

c. L'argument de la condition logique

Un autre argument que Charles Taylor utilise pour justifier la valeur intrinsèque des cultures se trouve défendu dans son article *Irreducibly Social Goods*. Puisque la culture est en quelque sorte le vecteur d'un certain nombre de biens qui constituent l'identité personnelle et que ces *biens* — ces fins en soi — n'ont de sens que dans le contexte d'une culture particulière, alors, la culture étant la condition logique de l'existence de ces biens, elle a, par association, une valeur intrinsèque. Taylor expose cette idée ainsi :

« (A)s individuals we value certain things; we find certain fulfillments good, certain experiences satisfying, certain outcomes positive. But these things can only be good in a certain way, or satisfying or positive after their particular fashion, because of the background understanding developed in our culture. (...) If these things are good, then other things being equal so is the culture that

discursive dans une société pluraliste interdisent, à notre avis, de s'appuyer sur des convictions religieuses aussi contestables pour fonder les institutions de l'État.

⁵⁷ Musschenga, Rockefeller, p. 93-94, Tully, p. 203.

makes them possible. If I want to maximize these goods, then I must want to preserve and strengthen this culture. But the culture as a good, or more cautiously as a locus of some goods (for there may be much reprehensible as well), is not an individual good. »⁵⁸

En d'autres mots, la culture a de la valeur intrinsèque parce qu'elle compose intimement l'identité de l'individu, parce que celui-ci est *enfoncé*, voire *englué*, dans sa *culture maternelle* ; il lui est donc impossible de juger la valeur de sa culture d'un point de vue extérieur, comme le suppose l'autonomie libérale. Dans ce passage, Taylor cherche à démonter l'idée libérale que la culture est un *bien collectif* qui peut se décomposer en une multitude de biens individuels comme dans l'acception courante des *biens publics*.⁵⁹ La culture ne peut pas être comparée à un bien public, comme un barrage, puisque contrairement à la culture, une digue est un *bien* à cause de ses effets externes sur des individus ; ce barrage *cause* autant de biens individuels qu'il protège les personnes des inondations. La culture ne *cause* pas de cette façon des biens individuels ; au contraire, elle les détermine dans leur existence même et, pour cette raison, sa relation aux biens est intrinsèque.⁶⁰ Taylor continue :

« To say that a certain kind of self-giving heroism is good, or a certain quality of aesthetic experience, must be to judge the cultures in which this kind of heroism and that kind of experience are conceivable options as good cultures. If such virtue and experience are worth cultivating, then cultures have to be worth fostering, not just as contingent instruments, but for themselves. »⁶¹

Cet argument est malheureusement circulaire. Déclarer que telle culture est *bonne* parce qu'elle contient une chose que nous avons identifiée *bonne* est une pétition de principe. De plus, le fait de valoriser une expérience ou une valeur propre à une culture particulière n'a pas de lien nécessaire avec la valeur de l'ensemble de cette culture ni avec la volonté de soutenir et de préserver cette culture.⁶² Nous n'avons pas *besoin* de la culture aztèque pour accorder de la valeur à son art et à son architecture ;

⁵⁸ Taylor, « Irreducibly Social Goods », p. 136-137.

⁵⁹ Par exemple, Idil Boran défend l'idée que la diversité linguistique ressemble à plusieurs égards à la biodiversité, ce qui ouvre la voie à une défense de la diversité linguistique en tant que bien public. Cependant, sa définition de bien public renvoie à la valeur d'usage d'un bien pour des individus, comme la qualité de l'air, une armée défensive, etc. (Cf., « Global Linguistic Diversity, Public Goods and the Principle of Fairness », dans Will Kymlicka et Alan Patten (dir.), *Language Rights and Political Theory*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 194). Pour une revue de la notion de bien public, voir Garret Cullity, « Moral Free Riding », *Philosophy and Public Affairs*, vol 24, 1995 et Taylor, « Irreducibly Social Goods ».

⁶⁰ Taylor, *ibid.*, p. 137.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Appiah, *The Ethics of Identity*, p 129.

l'appréciation de ce genre de bien esthétique ne dépend pas de notre participation à la culture aztèque, ni même de son existence actuelle. Il semble que ce constat découle de l'approche herméneutique que privilégie Taylor lui-même : s'il est possible de juger d'un élément d'une culture étrangère en élargissant nos standards culturels — dans un processus que Gadamer appelle une *fusion d'horizons*⁶³ —, il est alors possible de *transplanter* un bien culturel dans une autre culture en s'appropriant les critères qui permettent de juger de ce bien. Il n'y a donc pas de lien nécessaire entre un bien et sa culture d'origine.

Plus encore, les biens qu'une culture véhicule ne permettent pas d'étendre ce jugement « bien » à l'ensemble de la culture. La partie n'emporte pas le tout : nous pouvons valoriser l'architecture de la culture aztèque précolombienne, sans pour autant regretter sa disparition qui a coïncidé, faut-il le rappeler, avec la cessation des sacrifices humains. Prenons l'argument de Taylor à rebours : le fait qu'une culture comporte des pratiques absolument insupportables comme les sacrifices humains devrait en toute logique nous obliger à conclure que la culture aztèque n'a jamais rien produit de valeur et qu'il aurait été même préférable qu'elle ne voie pas le jour.

Cette critique, si elle est fatale à son argument, est néanmoins un peu simpliste. L'argument de Taylor semble réchappable si nous le considérons seulement sous l'angle des hyperbiens ; notre exemple de l'art et de l'architecture aztèques serait inadéquat parce qu'il concerne des *biens inférieurs*, des biens qui ne représentent pas l'ensemble de la culture aztèque. Prenons un exemple plus près de nous. La liberté autodéterminée est, pour les Occidentaux du moins, incontestablement un hyperbien, parce que celle-ci donne du sens à tout ce que nous faisons et tout ce que nous valorisons. Comme telle, la liberté a besoin de notre culture pour continuer à occuper le sommet de notre échelle des valeurs, tout simplement parce que, sans elle, la notion de liberté n'aurait pas de sens et, de la même façon, nos vies seraient vides de sens.⁶⁴ Si cet hyperbien est constitutif de notre identité, alors nous sommes obligés de valoriser notre culture parce qu'elle soutient cet hyperbien qui soutient à son tour notre identité. Nous voyons ici apparaître le cercle saussurien qui consiste à dire que les actes de paroles présupposent la langue,

⁶³ Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976, cité dans Taylor, « The Politics of Recognition », p. 67.

⁶⁴ Taylor, « Irreducibly Social Goods », p. 132.

mais qu'à son tour, celle-ci est constamment récréée par les actes de parole. La culture et les *biens* sont enfermés, selon Taylor, dans la même logique circulaire, ce qui devrait illustrer la nature irréductiblement sociale du bien de la culture. Cela fonde peut-être un argument pour la valeur intrinsèque de la culture — au moins du point de vue des membres d'une communauté culturelle particulière —, mais la question que nous devons nous poser est alors si cette justification de la valeur intrinsèque peut encore fonder un argument pour la thèse de la survivance.

La critique que nous avons dressée devrait nous permettre d'en douter : les cultures ont une grande diversité interne qui montre que ce qui constitue le cœur de notre identité n'a pas de lien nécessaire avec l'ensemble de cette culture. Ce constat emporte une autre conséquence encore plus dommageable à la justification de la survivance. Dans la citation précédente, lorsque Taylor parle de culture, de *quel* genre de culture parle-t-il ? Il semble qu'il entretienne une acception très large de la culture, plus près de la notion de civilisation, ce qui prive son argument de la conclusion normative qui justifie la préservation des *cultures* au sens de culture sociétale ou de culture nationale.⁶⁵ C'est d'ailleurs ce genre de critique qu'il inspire lorsqu'il circonscrit les cultures qui méritent notre attention à celles qui ont animé des sociétés entières pendant des siècles.⁶⁶ Malheureusement, il a alors de la difficulté à distinguer son concept de culture du concept de civilisation. Taylor a cependant besoin de maintenir cette ambiguïté sur la taille de la *culture* s'il ne veut pas être obligé de justifier des épisodes sordides de l'histoire de certains peuples : à grande échelle, le nazisme n'est qu'un accident ; à petite échelle, il est symptomatique d'une culture infâme. La confusion entre la culture et la civilisation prive Taylor d'une bonne défense de la thèse de la survivance. En effet, si un hyperbien constitutif de notre identité peut subsister dans une autre culture, alors nous n'avons plus aucune raison de vouloir que notre culture locale survive.⁶⁷ Appiah conclut d'ailleurs sa critique de l'argument de Taylor avec cette remarque : « And so we end up moving between culture writ large (this great

⁶⁵ Dans la même veine, Waldron dit ceci à propos de la démarche de Taylor : « (He is) tracing our debt to society, in the sense of a whole civilization, and inferring an obligation to society, in the sense of a particular nation-state. », dans « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative », p. 103.

⁶⁶ Taylor, « The Politics of Recognition », p. 66.

⁶⁷ Cela rejoint ce que Réaume écrit à propos du langage : « The question, then, is whether people can lay claim to the use of their own (language) when an alternative is available and there are legitimate reasons, such as convenience and cost, in favour of the alternative. Demonstrating the intrinsic value of some linguistic context does not tell us enough about the value of people's particular language to answer this question. », dans « Official-Language Rights », p. 247.

sea of practices, conventions, concepts, values) and culture writ small (often denoted by attributive phrases : ‘the culture of’ this or that).⁶⁸

Il semble donc, dans un premier temps, que l’argument de la condition logique ne nous permette pas de déduire la valeur intrinsèque de la culture et que, dans un deuxième temps, son argument sur la nature irréductiblement sociale du bien de la culture nous amène au contraire à invalider la thèse de la survivance. Dans cette section, nous avons tenté de montrer les difficultés que rencontre la thèse de la survivance lorsqu’elle s’appuie sur la notion de valeur intrinsèque. Nous espérons avoir montré que ces difficultés sont insurmontables parce que, d’une part, si nous pouvons concéder de la crédibilité au réalisme moral de Taylor, les arguments qui justifient l’attribution de valeur intrinsèque aux cultures ne sont pas solides et d’autre part, même s’ils l’étaient, l’attribution de valeur intrinsèque ne permettrait pas de conclure à la légitimité de la thèse de la survivance. Toutefois, si le parallèle que Taylor trace entre les biens et la culture d’une part et, d’autre part, le cercle saussurien — qui établit la relation bidirectionnelle entre les actes de parole et la langue — celui-ci peut difficilement servir à justifier l’attribution de valeur intrinsèque ; il peut néanmoins servir à défendre la thèse de la survivance sur un autre terrain, en établissant que, puisque la culture est un bien *irréductiblement* social, la poursuite de ce bien ne peut se faire que par la coordination de l’action collective à travers les institutions politiques. Cette idée — que nous baptisons l’*argument démocratique* — fait l’objet de la prochaine section.

3- L’argument démocratique

Dans « The Politics of Recognition », Charles Taylor affirme que : « (W)here the nature of the good requires that it be sought in common, this is a reason for its being a matter of public policy ». ⁶⁹ Cette déclaration à l’emporte-pièce s’inspire du contexte québécois où les nationalistes militent pour une plus grande autonomie de la province au nom de la protection de son patrimoine culturel. En d’autres mots, puisque l’épanouissement et la survivance de la culture francophone au Québec ne peuvent être poursuivis sans le concours de l’État, celui-ci peut légitimement agir pour la préservation de ces biens. Malgré sa simplicité apparente, l’argument est complexe. La

⁶⁸ Appiah, *The Ethics of Identity*, p. 130.

⁶⁹ Taylor, « The Politics of Recognition », p. 59 ; voir aussi Taylor, « Irreducibly Social Goods », p. 140.

prémisse de l'argument est d'abord que la survivance de la culture québécoise est un bien ; nous avons vu, dans les sections précédentes, qu'il est difficile de justifier cette affirmation mais, à cet égard, Taylor semble se satisfaire de ce que la majorité des Québécois considèrent la survivance comme un bien. L'argument n'est plus moral, il est politique : Taylor ne cherche pas à déterminer si la survivance est un bien, mais à montrer que cette aspiration nationaliste doit trouver un écho dans les institutions démocratiques, sans quoi les citoyens québécois désaffecteront la vie politique. L'argument repose sur la thèse républicaine qui affirme que la légitimité de l'État repose sur la participation (et le sentiment de participer) des citoyens aux décisions politiques. Pour être effective, cette participation doit pouvoir concerner tous les domaines qui touchent la communauté politique, ce qui, au Québec, comprend la culture.

Toutefois, l'intervention du pouvoir politique dans la culture est une entreprise délicate dans les régimes libéraux ; comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le libéralisme peut difficilement justifier que l'État endosse la cause d'une culture — même si elle est majoritaire — sans sacrifier ses principes fondamentaux. Ainsi, ce n'est pas un hasard si les catalogues de droits et libertés individuels comme la Charte canadienne limitent le pouvoir de légiférer dans ce domaine. Par le fait même, cette limitation constitutionnelle du pouvoir politique atteint la capacité des citoyens à participer à la vie politique et à faire valoir leurs intérêts et leurs valeurs à travers les institutions de l'État. Résultat : la légitimité de l'État s'en trouve menacée.

L'argument démocratique en faveur de la survivance se déroule en quatre temps : (a) l'État libéral et démocratique a un besoin puissant de légitimité populaire, laquelle passe principalement par la participation (et le sentiment de participer) des citoyens aux décisions politiques ; (b) ce genre de comportement démocratique naît de la forte identification des citoyens à la communauté politique (c.à.d. d'un sentiment patriotique) ; or, (c) cette identification repose sur l'existence d'une culture commune. Une culture commune est donc essentielle à la légitimité des institutions de l'État. Pour cette raison (d), l'État peut légitimement intervenir pour encourager le développement de cette culture commune et, lorsque celle-ci est fragile ou menacée, il peut même soutenir sa préservation. Il va sans dire que la force de cet argument repose en définitive sur la valeur de la stabilité des institutions et de la paix civile.

Les démocraties modernes ont un puissant besoin fonctionnel de solidarité sociale pour faire accepter aux citoyens les sacrifices importants qu'imposent, par exemple, les programmes sociaux. Charles Taylor explique le lien entre la légitimité et l'identité collective de la façon suivante : toutes les communautés politiques ont besoin d'une raison d'être qui soit commune à ses membres, parce qu'il faut cette entente minimale pour déterminer l'à-propos des délibérations sur la place publique, en vue de juger de la pertinence des décisions du gouvernement. Or, cette entente minimale est fournie par une identité commune qui repose en dernière analyse sur des valeurs (des hyperbiens) partagées.⁷⁰ Si le contexte fondamental de la communauté politique est, par exemple, d'assurer le salut de ses membres dans l'au-delà, les débats et les décisions politiques prendront naturellement une orientation très différente que si la raison d'être repose sur l'idée que l'État doit favoriser la liberté individuelle. Or, la démocratie, contrairement à la théocratie, repose sur un idéal de liberté : la légitimité des décisions de l'État devra se décliner selon cette valeur. Ainsi, la question cruciale que se posent les citoyens et à laquelle tout gouvernement démocratique doit être capable d'apporter une réponse s'il veut conserver sa légitimité se pose comme suit : « Comment une décision politique qui va à l'encontre de mes intérêts peut-elle quand même servir ma liberté ? »

La réponse généralement acceptée dans les imaginaires collectifs suppose l'existence d'une communauté politique et souligne la centralité de la participation au processus démocratique pour rendre effective la liberté individuelle ; Taylor la formule ainsi :

« You, like the rest of us, are free in virtue of the fact that we are ruling ourselves in common and not being ruled by some agency that need not take account of us. Your freedom consists in having a guaranteed voice in the sovereign, that you can be heard and have some part in the decision. You enjoy this freedom by virtue of a law that enfranchises all of us, and so we enjoy this together. Your freedom is realized and defended by this law, whether you win or lose in any particular decision. This law defines a community of those whose

⁷⁰ Ceci est contestable : selon plusieurs auteurs, l'identification à la nation peut se passer de valeurs communes. Voir Wayne Norman, « The Ideology of Shared Values. A Myopic Vision of Unity in the Multi-nation State », dans Joseph H. Carens, *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*, Montreal & Kingston, McGill-Queens University Press, 1995.

freedom it realizes/defends together. It defines a collective agency, a people, whose acting together by the law preserves their freedom. »⁷¹

Taylor affirme que c'est ce genre de réponse que les citoyens des sociétés libérales peuvent accepter et que, ultimement, c'est de la capacité à générer un fort sentiment d'appartenance à la communauté politique (i.e. un sentiment patriotique) que dépend la légitimité de ce genre de régime. Il n'est pas concevable d'être libre sans avoir au moins l'impression que les lois, les normes, les pratiques sociales, bref les entraves inévitables qu'impose la vie en société, sont le résultat de notre volonté ; il faut minimalement croire qu'il est possible d'influencer l'environnement social à travers notre participation à la vie politique. La liberté passe donc par la participation (et le sentiment de participer) des citoyens aux décisions politiques, et celles-ci délimitent nécessairement une communauté d'individus.

Or, nous dit Taylor, l'identification à une communauté politique ne naît pas de l'adhésion à des principes de justice comme le supposent les libéraux procéduraux ; nous devons partager une vision du *bien commun* qui détermine des buts collectifs rassembleurs. Si la participation politique diminue d'année en année dans les pays d'Amérique et d'Europe, c'est que celle-ci est de plus en plus déconnectée de la poursuite des *biens communs* qui sont ultimement les seules sources de légitimité.⁷² Quels sont ces biens communs ? C'est là la question la plus corrosive de la *thèse sociale* de Taylor. Selon Kymlicka, celui-ci entretient un paradoxe : il critique la neutralité libérale parce qu'elle ne permet pas de soutenir la *culture de la liberté* qui la nourrit, mais sa solution — qui permet à l'État d'endosser une vision du bien commun — a pour conséquence de perpétuer des traditions, des préjugés et des structures sociales injustes et non libérales.⁷³ Appiah tire la conclusion suivante : « (M)y suspicion is that Taylor is happier with the collective identities that actually inhabit our globe than I am... »⁷⁴ En effet, la conséquence inquiétante de la *thèse sociale* est bel et bien que, pour soutenir la participation politique des citoyens, il faut donner à la majorité — qui est le plus souvent une ethnie ou une communauté culturelle — la capacité de préserver son identité culturelle avec tout le lot de pratiques sexistes, racistes et ineptes que cela peut impliquer. Bref, alors que la légitimité a besoin d'inertie sociale, la liberté appelle des

⁷¹ Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 189 (notre traduction).

⁷² Taylor, « Alternative Futures », p. 97-98.

⁷³ Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, p. 85.

⁷⁴ Appiah, *The Ethics of Identity*, p. 108.

changements et des réformes qui déracinent ; il est probable que la meilleure solution soit un compromis *ad hoc* entre la tendance conservatrice et la tendance libérale. Pourtant, Taylor ne peut pas vraiment répondre à cette critique : ses articles et ses livres n'établissent jamais de paramètres qui permettraient de tracer la frontière entre les projets collectifs (ou fins collectives) que l'État doit promouvoir et les projets tout simplement inacceptables. Il répond toujours de façon très vague à ce problème ; le passage suivant illustre bien ce genre de réponse évasive :

« According to this conception, a liberal society singles itself out as such by the way in which it treats its minorities, *including those who do not share public definitions of the good*, and, above all, by the rights it accords to all its members. » (nos italiques)⁷⁵

Il est intéressant de noter dans cette citation que nous ne voyons pas en quoi il serait pertinent, eu égard à sa justification de la politique du bien commun, de différencier de la majorité les minorités qui *partagent* la définition publique du bien commun. Les politiques du bien commun sont essentielles à la bonne santé des institutions de l'État ; la raison pour traiter différemment des minorités tiendrait alors dans la vision différente que ses membres entretiennent à propos du bien commun et non pas dans un autre critère arbitraire comme l'origine ethnique. Il faut absolument veiller, lorsqu'on défend des politiques culturalistes profondes, à ne pas rouvrir la porte au racisme ou à l'ethnicisme.

Une objection plus importante contre l'argument démocratique mérite aussi une réponse. L'objection est la suivante : puisque la voix du citoyen ordinaire se noie presque inévitablement dans le processus politique des grandes sociétés bureaucratiques et centralisées, la légitimité ne serait-elle pas mieux assurée grâce à un catalogue de droits garantis constitutionnellement, qui permettent de contester les décisions politiques qui contreviennent à la liberté individuelle ? L'objection est sérieuse et nous n'avons pas l'espace ici pour y répondre entièrement. Néanmoins, le fait pour un individu ou un groupe d'individus de se pourvoir devant les tribunaux afin de faire abattre un texte de loi prétendument inconstitutionnel ne saurait remplacer la participation politique. La participation implique la recherche d'un consensus ou, à tout le moins, la constitution de majorités à travers le débat d'idées et l'acceptation

⁷⁵ Taylor, « The Politics of Recognition », p. 59.

volontaire et rationnelle des compromis et des sacrifices. Un tel processus n'est pas possible dans le système judiciaire dont la nature *contradictoire* fait en sorte qu'il ne peut trouver de solution sans déclarer un vainqueur et un perdant ; les questions politiques qui y sont réglées apparaissent comme dans un jeu à somme nulle. Le poids politique qu'un seul individu peut alors obtenir devant l'intérêt et la volonté d'une majorité de citoyens peut à terme miner la légitimité des institutions politiques et judiciaires.⁷⁶ Ce phénomène de *juridicisation* des enjeux politiques est patent au Canada où des questions comme l'avortement, le mariage des homosexuels et même la sécession éventuelle du Québec ont été déférées aux tribunaux. Ces batailles juridiques court-circuitent le processus politique : les grandes orientations politiques deviennent alors l'apanage des juristes, tandis que les politiciens se contentent de la gestion des affaires courantes. Pire, ceux-ci n'osent plus prendre l'initiative des grands débats moraux qui divisent la population et préfèrent ne pas intervenir en s'en remettant aux décisions d'un cénacle de juges nommés à vie. Dans ce cadre, les citoyens perdent l'impression que les institutions politiques ont la capacité et l'ambition de représenter leur volonté. Charles Taylor affirme que, pour redonner de la légitimité au processus politique, celui-ci doit avoir le pouvoir constitutionnel qui lui permette de poursuivre des *politiques du bien commun*, c'est-à-dire qu'il doit pouvoir donner priorité à certaines conceptions particulières du bien, qui reflètent les préférences culturelles de la communauté politique.

Cependant, une autre objection mine la crédibilité de cet argument : pourquoi n'est-il pas suffisant que la hiérarchisation des biens communs soit prise en charge par la société civile? En d'autres mots, pourquoi l'État ne peut-il simplement établir une procédure de décision qui établit dans quelle proportion les ressources publiques sont attribuées à différentes communautés culturelles ?⁷⁷ Un tel système existe déjà dans plusieurs pays, à travers des allègements fiscaux pour les contributions privées faites à des organismes culturels et communautaires. La réponse courte est que ce genre de procédure est inadéquat dans la plupart des cas pour protéger les cultures fragiles et en voie de disparition. Il ne s'agit pas seulement d'encourager une forme de vie, il faut parfois interdire, sanctionner certaines pratiques et certains comportements pour arriver

⁷⁶ Voir Mary Ann Glendon, *Rights Talk : the Impoverishment of Political Discourse*, New York, Free Press, 1991 ; Habermas, *Theory of Communicative Action*, Vol. 2, ch. 6.2 ; Taylor, « Cross-Purposes », p. 201.

⁷⁷ Kymicka, *Liberalism, Community, and Culture*, p. 81.

à protéger une culture. Le cas de la langue française au Québec illustre cette différence importante : il ne suffisait pas de laisser aux parents le choix de la langue d'enseignement pour leur enfants. Comme cette liberté tendait à encourager la progression de l'Anglais,⁷⁸ il fallait interdire la fréquentation de l'école anglaise à certains enfants.⁷⁹

Toutefois, une politique du bien commun reflète la culture d'une communauté politique ; elle n'est pas naturellement encline à la promotion de la survivance. Cela se produit néanmoins lorsque la culture qui sous-tend la communauté politique est perçue comme étant fragile ou menacée de disparaître. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, les conditions de la modernité ont tendance à éroder les cultures et les identifications collectives. L'État ne peut pas rester neutre devant ce fait — il en va de sa capacité à gouverner ; il doit donc veiller à la survivance de la culture nationale. La thèse de la survivance est alors justifiée par la nécessité d'assurer la légitimité de l'État en donnant à celui-ci les moyens de promouvoir des biens dont les citoyens ne peuvent jouir qu'à travers la coordination de l'action collective. La langue comme la culture sont des biens sociaux qui, lorsqu'ils sont fragiles ou menacés, ne peuvent survivre sans l'action concertée des institutions de l'État.

L'exemple de la langue française au Québec illustre la difficulté de promouvoir des biens irréductiblement sociaux à travers les mécanismes de la société civile, qui place toute sa confiance dans la liberté de choix et d'association. Lorsque des cultures ou des langues sont menacées de disparaître, ce qui arrive généralement quand des communautés sont noyées dans une culture beaucoup plus grande et plus puissante, il ne suffit pas de s'en remettre aux *lois du marché culturel* ou *linguistique* : cette déférence n'avantage que les plus forts.⁸⁰ Il est par ailleurs étrange que cette formule rhétorique qui compare les cultures à des biens dans une économie de marché revienne si souvent

⁷⁸ Marc V. Levine, *The Reconquest of Montreal. Language Policy and Social Change in a Bilingual City*, Philadelphie, Temple University Press, 1990, p. 141.

⁷⁹ Voir aussi Jacques Gosselin, *La politique linguistique québécoise : perspectives historiques et linguistiques*, <http://www.presse-francophone.org> [décembre 2005] ; Alain Carpentier et Catherine Girard-Lamoureux, « La langue d'usage publique de la génération 101 », dans Michel Venne (dir.), *L'annuaire du Québec 2005*, Montréal, Fides, 2004, p. 209.

⁸⁰ Comme l'exprimait Lacordaire : « Entre le fort et le faible, c'est la liberté qui opprime et la loi qui affranchit. »

dans le discours libéral et cosmopolite pour appuyer la prétendue évidence que les cultures se portent mieux lorsque l'État n'intervient pas. On semble alors oublier à quel point l'économie de marché ne peut pas se passer de l'intervention de l'État et des instances internationales de supervision ; plus précisément, des lois sur la concurrence sont essentielles au bon fonctionnement de l'économie, sans quoi le libéralisme du marché tend à la création de cartels et de monopoles. C'est précisément ce qui se produit dans le domaine culturel en l'absence d'intervention politique. Plus encore, si l'économie de marché devait représenter un modèle pour déterminer le rôle de l'État dans la protection des cultures, les minorités culturelles recevraient beaucoup plus d'attention qu'elles n'en ont actuellement. La métaphore du marché trahit cependant un désaccord qui dépasse les questions politiques concernant le traitement des minorités culturelles : il y a désaccord sur la nature même de la culture et de ce qui fait sa valeur.

D'une part, selon l'interprétation antiessentialiste de la culture, on affirme que la nature même de la culture interdit d'intervenir dans ce domaine. La culture fournit des solutions aux problèmes que pose la vie en société et, pour cette raison, chaque élément culturel, chaque pratique est liée à une explication, à une raison d'être. Les individus n'adhèrent donc pas seulement à des pratiques culturelles parce qu'elles font simplement partie de leur culture, ils peuvent *choisir* d'endosser telle ou telle pratique pour des raisons différentes. Comme de fait, une culture se perpétue à travers la concaténation des décisions individuelles des membres d'une communauté qui disent « oui » ou « non » à des pratiques culturelles.⁸¹ Dans cette optique, les cultures n'ont pas de *réalité* individuelle, ce sont de vagues concepts qui regroupent d'abord et avant tout des fragments *culturels*.⁸² Ceux-ci sont, d'une certaine manière, en compétition sur un marché virtuel des cultures où les individus troquent leurs allégeances culturelles selon qu'un fragment culturel répond plus ou moins bien à certains problèmes qu'ils rencontrent. En intervenant pour préserver un patrimoine culturel, l'État s'interpose dans le processus humain de création des cultures ; il cloisonne artificiellement une culture des influences étrangères, ce qui revient à nier son caractère fondamentalement dynamique. Or, comme nous l'avons vu dans la section précédente, ce dynamisme est précisément ce qui justifie la valeur des cultures dans une perspective humaniste.

⁸¹ Habermas, « Equal Treatment and the Limits of Postmodern Liberalism », p. 22 et Jeremy Waldron , « Cultural Identity and Civic Responsibility », dans Wayne Norman et Will Kymlicka (dir.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 161.

⁸² Waldron, *ibid.* et « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative ».

D'autre part, dans une perspective essentialiste, on affirme que la nature même de la culture justifie l'intervention de l'État pour sa préservation. La culture est perçue comme une forme d'œuvre d'art qui mérite notre allégeance parce qu'elle représente l'aboutissement d'une histoire qui nous appartient par voie d'héritage et à laquelle nous participons. L'analogie avec le monde vivant apparaît rapidement dans cette idée que la culture est une entité qui transcende l'individu en l'incorporant dans la construction d'un être collectif doté d'une personnalité propre. Il devient dès lors naturel d'employer un vocabulaire qui renvoie aux êtres vivants et qui donne à la thèse de la survivance une aura de vraisemblance : une culture peut alors avoir un *destin*, une *identité*, elle peut *s'épanouir, mourir et survivre...*⁸³

⁸³ Voir Taylor, « Alternative Futures », p. 97 et « The Politics of Recognition », p. 41.

Conclusion

Au début de ce mémoire, nous nous sommes donné le but d'évaluer les forces et les faiblesses de la thèse de la survivance culturelle. Cette thèse soutient que certaines cultures sont menacées de disparition et que l'État peut légitimement agir pour la préservation de celles-ci. Notre enquête nous a amenés à étudier, dans le premier chapitre, les sources de la thèse et les arguments intuitifs auxquels elle fait référence. Nous avons vu que la diminution de la diversité culturelle ne nous permet pas d'établir un jugement normatif à propos de la légitimité de cette thèse. Sa défense doit alors se faire à un autre niveau où surgissent, toutefois, des problèmes d'ordre épistémique, que nous avons tenté d'éclaircir au deuxième chapitre. Nous avons ensuite cherché à évaluer la compatibilité de la thèse avec la pensée libérale en philosophie politique, mais sans grand succès, puisque nous avons constaté que la survivance culturelle ne peut pas s'exprimer dans un langage strictement individualiste. Enfin, dans le dernier chapitre, nous avons analysé trois arguments en faveur de cette thèse, sans nous limiter à une approche libérale. Tandis que les deux premiers arguments, la sécurité culturelle et la valeur intrinsèque des cultures, ne lui ont pas procuré de fondement solide, l'argument démocratique, malgré certaines faiblesses, a ouvert, à notre avis, une piste intéressante. En terminant, faisons le bilan de ce parcours et montrons sur quel terrain la thèse de la survivance peut être défendue.

Tout au long de ce mémoire, nous avons constaté l'existence de deux attitudes antagonistes vis-à-vis de la préservation des cultures. L'origine de ce désaccord remonte à une divergence épistémique à propos de la culture. D'un côté, la position essentialiste/préservationniste affirme la *réalité* des cultures au sens où chacune possède une *substance*, un contenu, qui lui est propre et qui définit les critères d'adhésion à la communauté culturelle. De l'autre, la position nominaliste/cosmopolite, que nous avons appelée parfois *antiessentialiste*, s'appuie sur un subjectivisme abstrait pour nier la *réalité* d'un concept comme la *Kultur*, c'est-à-dire la possibilité d'individualiser les cultures. Dans le contexte politique québécois, Jocelyn Maclure trace une dichotomie semblable entre les « nationalistes mélancoliques » et les « antinationalistes cosmopolites » dont le désaccord tient, selon lui, dans la définition de la québécité.¹ Les

¹ Jocelyn Maclure, *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal, Québec/Amérique, « Le débat », 2000, p. 206.

deux positions épistémiques entraînent des conclusions normatives très différentes à propos de la thèse de la survivance, puisqu'elles déterminent la frontière entre ce qui constitue un changement à l'intérieur d'une culture et ce qui constitue sa disparition pure et simple. Le nominaliste peut même en venir à nier conceptuellement qu'une culture puisse disparaître. Toutefois, ces deux points de vue ne sont peut-être pas si éloignés l'un de l'autre si l'on considère leur attachement particulier à l'humanité.

Pour Herder, ce qui fait la valeur inestimable des cultures, c'est la lumière qu'elles peuvent apporter sur le concept insaisissable que représente l'humanité : chaque culture exprime une nuance révélatrice de notre nature commune. De même, le cosmopolite affirme la priorité de ce qui rassemble les hommes sur ce qui les divise et si, dans cette perspective, la culture apparaît souvent comme un obstacle à l'expression de notre nature commune, elle n'en permet pas moins d'enrichir la vie des hommes pris individuellement. Malgré des compréhensions différentes du phénomène culturel, les deux points de vue affirment que la valeur de la culture réside dans sa contribution esthétique, morale et scientifique à l'œuvre de l'humanité. Aucun ne nie vraiment que l'idée de survivance culturelle a des racines profondes dans l'esprit humain ; aucun ne nie, non plus, que ses enjeux ne se limitent pas seulement à la sécurité de notre identité personnelle ou à la diversité culturelle dans le monde. Nous retrouvons, dans les deux cas, l'idée que la survivance implique aussi une dimension plus spirituelle dans le respect d'un processus naturel/divin ou d'un processus humain et artistique.

En fin de compte, essentialistes et nominalistes se retrouvent devant le même constat déroutant et devant la même question : chaque culture est le résultat mystérieux d'un enchevêtrement inextricable d'évènements fortuits ; chacune représente, en quelque sorte, un accident de l'histoire. Devant la contingence extrême des cultures, la question se pose alors de savoir ce que nous devons en faire. C'est dans les réponses à cette question que surgissent les vraies divergences. Le nominaliste se campe dans une attitude passive ou, pire, il s'interdit d'intervenir dans ce domaine. De son côté, l'essentialiste réagit comme un conservateur de musée : il cherche à préserver les cultures dans un environnement artificiel immunisé contre les influences extérieures et à l'abri des changements. Ces deux points de vue présentent, cependant, de graves lacunes.

La réponse nominaliste correspond à la stratégie de l'autruche : des bouleversements inquiétants affectent le cycle de génération et de disparition des cultures ; jamais, dans l'histoire des hommes, les communications et les échanges entre les peuples n'ont été si importants au point qu'aucune région du globe n'est à l'abri de la modernité occidentale. Il est urgent de prendre acte des nouvelles conditions de vie des cultures et de s'interroger sur le rôle que nous voulons occuper dans ce domaine. En niant la possibilité d'individualiser des cultures, ou en discréditant les allégeances culturelles au motif qu'elles sont imaginées et intangibles, les nominalistes évitent à tort la question. De la même manière, les libéraux antiperfectionnistes ne prennent pas le problème au sérieux lorsqu'ils refusent que des droits collectifs puissent avoir priorité sur des droits individuels. Les libéraux cosmopolites manifestent une attitude dogmatique lorsqu'ils affirment que le dynamisme — incontestable — de la culture nous interdit d'intervenir dans son processus de création ou de disparition. L'idée qui semble animer des auteurs comme Michaels ou Waldron est que la nature arrange bien les choses, qu'il faut laisser les cultures se développer sans entraves *artificielles*. Cependant, il y a, dans leur raisonnement, un paradoxe : si la culture n'est jamais rien d'autre que ce que nous faisons, puisqu'elle est le résultat contingent de nos actions et de nos croyances, il n'y a donc rien qui nous interdise d'intervenir dans ce domaine et de prendre un rôle actif et réfléchi dans la création et la définition de la culture.

La crainte de réifier les cultures et de les solidifier est, à bien des égards, surfaite et illusoire. Certes, dès que nous thématisons la culture d'un groupe, nous la réifions dans une certaine mesure. Comme le dit Jocelyn Maclure : « (L)'identité se constitue en s'érigeant contre une différence nécessairement réifiée. »² Prendre acte de ce fait ne nous condamne pas à l'impuissance. Dans la pratique, les dangers de la réification des cultures semblent exagérés puisqu'il est impossible, de cette façon, de figer une société à un stade révolu de sa culture. La tentative même de vouloir préserver une culture concourt, la plupart du temps, à engendrer des changements importants dans cette culture. Les lois linguistiques au Québec devaient assurer la survivance du français et de la culture canadienne-française, mais elles ont grandement contribué à redéfinir la culture d'expression française jusqu'à rendre désuète l'identité canadienne-française. Le paradoxe est encore plus clair en Iran où la volonté des révolutionnaires de revenir à un

² *Ibid.*, p. 187.

âge d'or de l'islam n'a pas fait renaître la culture des premiers musulmans. Au contraire, elle s'est faite facteur de changement, d'abord en modernisant la religion musulmane qui entrait désormais dans le registre des idéologies politiques totalitaires et, ensuite, en suscitant un regain des branches mystiques de l'islam dans une population désillusionnée. Il y a donc un paradoxe dans l'idée que les cultures se développent mieux dans un contexte de *libre marché*. Comment la culture peut-elle être libre de l'intervention des hommes ? La plupart des auteurs libéraux et cosmopolites condamnent plus précisément le fait que nous cherchions à influencer *délibérément* notre culture, que ce soit en intervenant collectivement par le biais de la politique, ou en invoquant personnellement des raisons culturelles pour expliquer nos actes. La culture, selon eux, se produit derrière notre dos, à notre insu. Certes, cette intuition exprime une certaine vérité, mais elle devrait nous rappeler seulement que l'entreprise de construction ou de définition de la culture est un couteau à double tranchant. De plus, comme nous l'avons mentionné dans le premier chapitre, il faut distinguer les enjeux moraux qui entourent la biodiversité de ceux qui entourent la diversité culturelle, parce que notre rôle dans ces deux domaines est complètement différent : si nous sommes, en quelque sorte, les spectateurs de la biodiversité, nous en sommes aussi les principaux acteurs au chapitre de la diversité culturelle. Des rôles différents appellent des responsabilités et des devoirs différents.

Néanmoins, la réponse des essentialistes/préservationnistes n'est pas plus satisfaisante. Nostalgiques, ils commettent l'erreur de ne pas reconnaître le changement qui se produit à l'intérieur des cultures, et de vouloir figer l'identité culturelle d'une communauté à une période de son histoire qui fait figure d'âge d'or. En s'inscrivant dans une logique réactionnaire, ils entrent en contradiction avec leur foi romantique dans le *vitalisme* des cultures, un credo qui inspire pourtant un bon nombre de leurs arguments rhétoriques comme les analogies entre la culture et l'ordre du vivant.

Heureusement, ces deux perspectives épistémiques sur la survivance des cultures n'épuisent pas nos options. Aucune ne parvient à accepter que des hommes puissent prendre des décisions quant à la définition de leur culture. Tandis que l'essentialisme considère la *forme* des différentes cultures comme un donné transcendant et immuable, l'antiessentialisme — qui est de connivence avec le libéralisme antiperfectionniste — refuse que l'État gère activement les cultures sous son autorité. Pourtant, nous avons

montré que l'idée de survivance dépend presque entièrement de la définition que nous voulons donner à une culture. Par exemple, une définition encore répandue de l'identité canadienne-française, selon laquelle la langue française, la religion catholique et la vie rurale composeraient les trois piliers de la culture canadienne-française, devrait nous permettre de constater la disparition de cette culture. Et pourtant, elle existe toujours. Or, s'il est possible de distinguer entre différents types de contenus culturels, certains intégrant le changement mieux que d'autres, il n'est pas possible de trouver des critères capables de trancher une fois pour toutes entre la disparition et le changement. En bout de ligne, il semble que nous soyons pris dans une impasse où nous devons affirmer que, pour qu'une culture survive, il faut que la communauté culturelle parvienne à se définir elle-même comme communauté malgré et à travers les changements internes qui l'affectent. Sauf dans les cas de disparitions violentes, l'entreprise collective qui consiste à définir la culture commune se confond alors entièrement avec la survivance culturelle. La survivance dépend alors de la perception qu'ont les membres d'une communauté culturelle d'être en mesure de se définir eux-mêmes culturellement. Une culture minoritaire qui vit dans l'ombre d'un géant aura du mal à résister aux influences culturelles de son voisin ; cette difficulté à s'autodéfinir peut à terme engendrer le sentiment que la culture se désagrège et qu'elle disparaît. Les solutions qui s'offrent à cette petite communauté sont (a) de renoncer et d'endosser la culture dominante ou (b) de continuer à résister. La première solution demande un sacrifice trop important. La seconde peut se faire de plusieurs façons : (i) une communauté peut résister à l'assimilation en refusant les changements et en s'arrimant à une image du passé ou (ii) elle peut redéfinir ouvertement l'identité du groupe. C'est la solution que nous privilégions : il semble que ce soit, de toute façon, la seule avenue possible dans la mesure où l'attitude réactionnaire équivaut toujours à une redéfinition de l'identité culturelle. Nous devons alors trouver les arrangements institutionnels qui permettront d'engager la redéfinition de la culture dans une juste procédure.

L'exemple iranien nous avertit de la possibilité d'une dérive lorsqu'une poignée d'individus s'arroge le rôle de redéfinir la culture ; il nous met en garde aussi contre les dangers d'abandonner la culture aux forces aveugles d'un soi-disant libre marché culturel. L'entreprise de définition de la culture est trop importante et trop dangereuse pour qu'elle soit laissée au hasard et aux caprices du temps, parce qu'elle est presque toujours récupérée par une élite politique, économique ou religieuse qui la dirige dans

son intérêt. Par contre, s'il y a un véritable danger dans l'informulation de la culture que prônent les antiessentialistes, la révolution iranienne ou, pire encore, la révolution culturelle chinoise devrait achever de nous convaincre des dangers qui guettent une société lorsqu'une avant-garde au-dessus du droit veut réécrire unilatéralement la culture d'un pays entier. Si la survivance n'est pas une entreprise de conservation, mais plutôt une entreprise de création, il faut à tout prix encadrer cette opération dans un cadre démocratique et juste qui permette de contrer les définitions marginales et extrémistes et d'exprimer la culture de la communauté politique.

C'est ici que l'argument démocratique que nous avons expliqué dans le dernier chapitre prend toute son importance. Celui-ci montre que la stabilité des institutions démocratiques repose sur l'existence d'une culture partagée par l'ensemble des citoyens d'un État. Toujours est-il que la marge de manœuvre dont cet État dispose dans la gouvernance des affaires publiques dépend de la légitimité du gouvernement et donc du sentiment patriotique qui trouve un terreau favorable lorsque les citoyens partagent une culture commune. Les exigences fonctionnelles de la démocratie nous obligent ainsi à prendre en compte les allégeances culturelles de la population et même à en susciter lorsque les institutions démocratiques souffrent d'un défaut de légitimité. Or, ce manque surgit dans tous les États modernes puisque, comme nous l'avons souligné, la neutralité des institutions et du gouvernement en matière culturelle est impossible ; tout régime politique épouse et encense, d'une façon ou d'une autre, des préjugés culturels comme des traditions, des pratiques et des croyances. Mieux vaut, dans ce contexte, débattre publiquement des allégeances culturelles de l'État afin de concilier les différentes cultures qui cherchent à s'exprimer à l'intérieur de cet État ; peut-être sera-t-il alors possible d'en arriver à un consensus ou à un compromis honorable.

C'est une voie qu'ont empruntée les libéraux nationalistes comme David Miller et Yael Tamir, qui affirment l'importance d'un sentiment d'appartenance national capable de rassembler tous les citoyens malgré leurs différentes affiliations culturelles. Or, l'existence d'un sentiment nationaliste repose en grande partie sur la définition d'une culture commune. Pour que ce processus rende justice aux différentes communautés culturelles, il faudra respecter des règles de transparence dans la définition de l'identité partagée et faire participer la société civile dans son élaboration. Cela dit, les limites d'un tel projet sont évidentes dans le cadre des États multinationaux

comme le Canada, où la définition actuelle de l'identité canadienne se heurte à l'hostilité des Premières Nations et des Québécois, qui y voient plutôt une tentative d'assimilation et un déni de reconnaissance. Dans la majorité des États, il est utopique, voire angélique, que de souhaiter un consensus autour d'une identité culturelle. Toute tentative de réduire une multitude d'identités collectives à l'expression d'une culture univoque et officielle marginalise nécessairement une grande partie de la société, qui ne se reconnaît pas dans ce miroir. Puisque les cultures se constituent par le dialogue, il est essentiel d'ouvrir l'espace de délibération et de participation démocratiques pour permettre aux citoyens qui se sentent lésés d'intervenir sur le processus de décision en matière culturelle. Le danger n'est ni dans l'essentialisme ni dans son contraire, mais bien dans l'appropriation de l'entreprise de création culturelle par un cénacle de bureaucrates, par une élite nostalgique ou par des guides spirituels illuminés. La parade à ce danger n'est pas dans la sacralisation des droits individuels, comme le proposent certains libéraux, mais plutôt dans une revigoration de la démocratie et dans un départ de la neutralité culturelle libérale qui correspond en réalité à de l'aveuglement volontaire. Le problème des minorités culturelles se pose ici avec acuité : sans aborder ici cette question épineuse, contentons-nous d'affirmer que, en certaines occasions, la meilleure façon d'améliorer la représentativité culturelle des instances du pouvoir sera de décentraliser l'État. Dans certains cas, la meilleure solution sera probablement de concéder l'autonomie gouvernementale à une communauté culturelle, pour qu'elle puisse prendre en main démocratiquement la définition de sa culture, et assurer ainsi sa survivance.

Finalement, il nous faut affirmer que la valeur fondamentale qui se trouve derrière la question de la survivance culturelle n'est pas, comme nous étions en droit de nous y attendre au début de ce parcours, la diversité culturelle, la sécurité identitaire ou le respect d'un processus sacré, mais bien la démocratie elle-même. Puisque la survivance d'une culture menacée dépend presque entièrement de la définition de ses contenus culturels, la seule façon de *sauver* cette culture est de permettre à la communauté de décider par elle-même de ses contenus culturels, dans le respect d'un processus démocratique. Nous proposons, en quelque sorte, de compléter le célèbre mot d'Ernest Renan : si la nation est « un plébiscite de tous les jours »,³ encore faut-il

³ Renan, p. 55.

qu'elle puisse s'exprimer sur le libellé de ce plébiscite. Autrement dit, il ne faut pas penser la nation ou la culture comme une entité aux caractères immuables ; il faut plutôt prendre acte de son caractère *imaginé* et prévoir des mécanismes institutionnels à travers lesquels la culture pourra être redéfinie continuellement.

Bien sûr, il ne s'agit pas d'une panacée. Dans certains cas, la définition de la culture tombera dans un idéalisme coupé de toute réalité ; dans d'autres cas — certainement nombreux —, l'exercice opprimerait d'autres minorités culturelles. Notre but, dans ce mémoire, n'était pas, cependant, de fournir des solutions pratiques ou institutionnelles au problème de la survivance, lesquelles pourraient sans aucun doute constituer l'objet d'un autre ouvrage. En évaluant plutôt la légitimité de la thèse de la survivance, nous avons abouti à une conclusion ironique, dans la mesure où nous affirmons que la survivance ne repose pas sur l'immobilité de la culture et son identité à elle-même, mais, bien au contraire, sur l'affirmation collective de ses transformations perpétuelles.

Bibliographie

- Adorno, Theodor W. et Horkheimer, Max, *The Dialectic of Enlightenment*, trad. John Cumming, New York, Seabury Press, 1972.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991.
- Appiah, Kwame Anthony, « Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction », dans Amy Gutmann, *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 149-163.
- , *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Balthazar, Louis, « Les nombreux visages du nationalisme au Québec », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société. Tome 2*, Montréal, Québec/Amérique, « Le débat », 1994.
- Barry, Brian, *Culture and Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- Beauchemin, Jacques, « Qu'est-ce qu'être Québécois : entre la préservation de soi et l'ouverture à l'autre? », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société. Tome 2*, Montréal, Québec/Amérique, 2003, p. 27-44.
- Bell, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, BasicBooks, 1996.
- Berlin, Isaiah, « The Pursuit of the Ideal », dans Henry Hardy (dir.), *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Londres, John Murray, 1990, p. 1-19.
- , « Giambattista Vico and Cultural History », dans Henry Hardy (dir.), *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Londres, John Murray, 1990, p. 49-69.
- Blake, Michael, « Language Death and Liberal Politics » dans Will Kymlicka et Alan Patten (dir.), *Language Rights and Political Theory*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 210-229.
- Boran, Idil, « Global Linguistic Diversity, Public Goods and the Principle of Fairness », dans Will Kymlicka et Alan Patten (dir.), *Language Rights and Political Theory*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 189-209.
- Bouchard, Gérard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB, 1999.
- , « Construire la nation québécoise. Manifeste pour une coalition nationale », dans Michel Venne (dir.), *Penser la nation québécoise*, Montréal, Québec/Amérique, 2000, p. 49-68.
- , *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. 2^e éd.*, Québec, Boréal, 2001.

- Bouthillette, Jean, *Le Canadien français et son double*, Montréal, L'hexagone, 1972.
- Calhoun, Graig, « Nationalism and Ethnicity », *American Review of Sociology*, vol. 19, 1993, p. 230.
- Callicott, J. Baird, *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- Cardinal, Linda, « Droit, langue et identité. La politique de la reconnaissance à l'épreuve de la judiciarisation », dans Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon, *Repères en Mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Québec/Amérique, « Débats », 2001, p. 269-294.
- Carpentier, Alain, et Girard-Lamoureux, Catherine, « La langue d'usage publique de la génération 101 », dans Michel Venne (dir.), *L'annuaire du Québec 2005*, Montréal, Fides, 2004, p. 208-213.
- Carrithers, Michael, *Why Humans have Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Cullity, Garret, « Moral Free Riding », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, 1995, p. 3-34.
- Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, New York, D. Appleton and Company, 1860.
- Desouza, Nigel, « Models of Philosophy : Charles Taylor's Critique of Jürgen Habermas », *Eidos*, vol. 15, n° 1, 1998, p. 55-78.
- Diamond, Jared, *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*, New York, Penguin, « Viking », 2005.
- Dixon, Robert, M.W., *The Rise and Fall of Languages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Dumont, Fernand, *Genèse de la société québécoise*, Louiseville, Boréal, 1993.
- Dworkin, Ronald, *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- , *Life's Dominion*, New York, Alfred A. Knopf, 1993.
- Elias, Norbert, *The Civilizing Process : Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, trad. Edmund Jephcott, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.
- Gadamer, Hans Georg, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976.
- Gallois, André, « Identity Over Time », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (dir.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/identity-time> [décembre 2005].

- Gagnon, Alain-G., « Le dossier constitutionnel Québec-Canada », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société. Tome 2*, Montréal, Québec/Amérique, « Le débat », 2003, p. 151-174.
- Gagnon, Alain-G. et Raffaele Iacovino, « Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société*, Montréal, Québec/Amérique, 2003, « Le débat », p. 413-436.
- Galston, William, « Two Concepts of Liberalism », dans *Ethics*, vol. 105, n° 3, 1995, p. 516-534.
- Garneau, François-Xavier, *Histoire du Canada*, Montréal, Éditions de l'arbre, 1944-1946.
- Gauthier, David, *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Gelner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983.
- Gidengil, E., Blais, A., Nadeau, R., Nevitte, N., « La langue française et l'insécurité culturelle », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société. Tome 2*, Montréal, Québec/Amérique, « Le débat », 2003, p. 389-412.
- Glendon, Mary Ann, *Rights Talk : the Impoverishment of Political Discourse*, New York, Free Press, 1991.
- Goldberg, David Theo, *Racist Culture*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1993.
- Gosselin, Jacques, *La politique linguistique québécoise : perspectives historiques et linguistiques*, <http://www.presse-francophone.org> [mars 2005].
- Gould, Stephen Jay, *Darwin et les grandes énigmes de la vie. Réflexions sur l'histoire naturelle*, trad. Daniel Lemoine, Paris, Seuil, 1997.
- Grimal, Pierre, *Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1991.
- Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action. Vol. 1 & 2*, trad. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1987.
- , « Struggles for Recognition in the Democratic Political State », trad. S. W. Nichol森, dans Amy Gutmann, *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 107-148.
- , *Moral Consciousness and Communicative Action*, trad. C. Lenhardt et S. W. Nichol森, Cambridge, MIT Press, 2001.
- , « Equal Treatment and the Limits of Postmodern Liberalism », trad. Jeffrey Flynn, dans *The Journal of Political Philosophy*, vol. 13, n° 1, 2005, p. 1-28.
- Handler, Richard, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.

- Von Herder, Johann Gottfried, *Reflexions on the Philosophy of the History of Mankind*, Chicago, Chicago University Press, 1968.
- Heyes, Cressida, « Identity Politics », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2002 Edition)*, Edward N. Zalt (dir.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2001/entries/identity-politics> [janvier 2005].
- Johnston, Darlene M., « Native Rights as collective Rights: A Question of Group Self-Preservation », dans Will Kymlicka (dir.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Kant, Emmanuel, *Métaphysique des moeurs*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994.
- Karmis, Dimitrios, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », dans Alain- G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société. Tome 2*, Montréal, Québec/Amérique, « Le débat », 2003, p. 85-116.
- Kukathas, Chandran, « Are There Any Cultural Rights », dans *Political Theory*, vol. 20, n° 1, 1992, p. 105-139.
- , « Cultural Toleration », dans Ian Shapiro et Will Kymlicka (dir.), *Ethnicity and Group Rights*, New York, New York University Press, 1997, p. 69-104.
- Kymlicka, Will, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press 1989.
- , *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- , « The Sources of Nationalism: Commentary on Taylor », dans R. McKim et J. McMahan (dir.), *The Morality of Nationalism*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 66-73.
- , « Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe » dans Will Kymlicka et Magda Opalski (dir.), *Can Liberal Pluralism Be Exported?*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 13-105.
- , *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, New York, Oxford University Press, 2001.
- , *Contemporary Political Philosophy : An Introduction. Second Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Levine, Marc V., *The Reconquest of Montreal. Language Policy and Social Change in a Bilingual City*, Philadelphie, Temple University Press, 1990.
- Maclure, Jocelyn, *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal, Québec/Amérique, « Débats », 2000.

- , « Récits et contre-récits identitaires au Québec », dans Alain-G. Gagnon, (dir.), *Québec : État et Société. Tome 2*, Montréal, Québec/Amérique, « Le débat », 2003, p. 45-64.
- Margalit, A. et Habertal, M., « Liberalism and the Right to Culture », dans *Social Research*, vol. 61, n° 3, 1994, p. 491-510.
- Margalit A. et Raz J., « National Self-Determination », dans *The Journal of Philosophy*, vol. 87, n° 9, 1990, p. 439-467.
- May, Stephen, « Misconceiving Minority Language Rights : Implication for Liberal Political Theory », dans Will Kymlicka et Alan Patten (dir.), *Language Rights and Political Theory*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 123- 152.
- Michaels, Walter Benn, *Our America. Nativism, Modernism, and Pluralism*, Durham, Duke University Press, 1995.
- Mill, John Stuart, *On Liberty and Other Essays*, New York, Oxford University Press, « Oxford World's Classics », 1991.
- Miller, David, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Modood, Tariq, « Anti-essentialism, Multiculturalism, and the 'Recognition' of Religious Groups », dans Will Kymlicka et Wayne Norman, *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 175-195.
- Musschenga, Albert W., « Intrinsic Value as a Reason for the Preservation of Minority Cultures », dans *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 1, 1998, p. 201-225.
- Nations Unies, *International Migration Report 2002*, <http://www.un.org/esa/population/publications/ittmig2002/ittmigrep2002.htm> [décembre 2005].
- Nettle, Daniel and Romaine, Suzanne, *Vanishing Voices. The Extinction of the World's Languages*, New York, Oxford University Press, 2000.
- Norman, Wayne, « The Ideology of Shared Values. A Myopic Vision of Unity in the Multi-nation State », dans Joseph H. Carens, *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*, Montreal, McGill-Queens University Press, 1995.
- , *Negotiating Nationalism : Nation-Building, federalism and Secession in the Multinational State*, Oxford University Press, [à paraître].
- Norton, Bryan G., *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- O'Neill, J., « Varieties of Intrinsic Value », dans *The Monist*, vol. 75, 1992, p. 138-161.
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

- Peters, Karl E., « Evolutionary Naturalism : Survival as a Value », dans *Zygon*, vol. 15, n° 2, 1980, p. 213-222.
- PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain 2004. La liberté culturelle dans un monde diversifié*, Paris, Economica, 2004.
- Polanyi, Karl, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press, 1992.
- Rawls, John, « Justice as Fairness: Political not Metaphysical », dans *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n° 3, 1985, p. 223-251.
- , *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- , *Théorie de la Justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, « Essais », 1997.
- , *A Theory of Justice : Revised Edition*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- , *Ethics in the Public Domain : Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon, 1994.
- Réaume, Denise G., « The Constitutional Protection of Language : Survival or Security? », dans David Schneiderman (dir.), *Language and The State : The Law and Politics of Identity*, Cowansville, Yvon Blais, 1991, p. 37-57.
- , « Official-Language Rights: Intrinsic Value and the Protection of Difference », dans Wayne Norman et Will Kymlicka (dir.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 245-272.
- , « Beyond *Personality*: The Territorial and Personal Principles of Language Policy Reconsidered », dans Will Kymlicka et Alan Patten (dir.), *Language Rights and Political Theory*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 271-295.
- Renan, Ernest, *Qu'est qu'une nation et autres essais politiques*, Paris, Agora, « Les Classiques », 1992.
- Rockefeller, Steven, « Comment », dans Amy Gutmann (dir.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 87-98.
- Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- , « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », dans *Political Theory*, vol. 12, n° 1, 1984.
- Spengler, Oswald, *The Decline of the West*, New York, Albert A. Knopf, 1973.
- Tamir, Yael, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

- Tan, Kok-Chor, *Toleration, Diversity and Global Justice*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000.
- Taylor, Charles, « Introduction », dans *Philosophy and the Human Sciences : Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 1-12.
- , « Atomism », dans *Philosophical Papers II : Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 187-210.
- , « What's Wrong with Negative Liberty », dans *Philosophy and the Human Sciences : Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.211-229.
- , « Neutrality in Political Sciences », dans *Philosophical Papers II : Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press 1985, p. 58-90.
- , « Comment and Reply », dans *Inquiry*, vol. 34, 1991, p. 237-255.
- , « Language and Society », dans Axel Honneth et Hans Joas (dir.), *Communicative Action : Essays on Jürgen Habermas's Theory of Communicative Action*, Cambridge, MIT Press, 1991, p. 23-35.
- , *Grandeur et misère de la modernité*, trad. Charlotte Melançon, Boucherville, Bellarmin, 1992.
- , « Shared and Divergent Values », dans Guy Laforest (dir.), *Reconciling the Solitudes : Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 155-186.
- , « Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada », dans Guy Laforest (dir.), *Reconciling the Solitudes : Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 59-119.
- , « Why Do Nations Have to Become States? », dans Guy Laforest (dir.), *Reconciling the Solitudes : Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 40-58.
- , « The Politics of Recognition », dans Amy Gutmann (dir.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 25-73.
- , « Charles Taylor Replies », dans James Tully et Daniel M. Weinstock (dir.), *Philosophy in an Age of Pluralism : the Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 213-257.
- , « Overcoming Epistemology », dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 1-19.
- , « Cross-Purposes : The Liberal Communitarian Debate », dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 181-203.

- , « Explanation and Practical Reason », dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 34-60.
- , « Irreducibly Social Goods », dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 127-145
- , « Invoking Civil Society », dans *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 204-224.
- , « Nationalism and Modernity », dans R. McKim et J. McMahan (dir.), *The Morality of Nationalism*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 31-65.
- , *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1998.
- , « Nation culturelle, nation politique », dans Michel Venne (dir.), *Penser la nation québécoise*, Montréal, Québec/Amérique, 2000.
- , *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004.
- Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales : Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1999.
- Thompson, J. B. ; Ellis, Richard et Wildavsky, Aaron, *Cultural Theory*, Boulder, Westview Press, 1990.
- Tully, James, *Strange Multiplicity : Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Tylor, Edward Burnett, *The Origins of Culture. Vol. 1*, New York, Harper & Row, 1958.
- UNESCO, *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle*, adoptée par la 31^e session de la Conférence générale de l'UNESCO, Paris, 2 novembre 2001.
- , *Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*, adoptée par la 33^e session de la Conférence générale de l'UNESCO, Paris, 20 octobre 2005.
- Van Parijs, Philippe, « Must Europe be Belgian? On Democratic Citizenship in Multilingual Polities », dans Catriona McKinnon et Iain Hampsher-Monk, *The Demands of Citizenship*, Londres, Continuum, 2000.
- Waldron, Jeremy, « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative », dans Will Kymlicka (dir.) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 93-119.
- , « Cultural Identity and Civic Responsibility », dans Wayne Norman et Will Kymlicka (dir.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

- Walker, Brian, « Le libéralisme politique et le refus de l'assimilation », trad. Daniel M. Weinstock, dans *Lekton*, vol. 4, n° 1, 1994, p. 9-40.
- Weinstock, Daniel M., « Libéralisme, nationalisme et pluralisme culturel », dans *Philosophiques*, vol. 19, n° 2, 1992, p. 117-144.
- , « The Political Theory of Strong Evaluation », dans *Philosophy in an Age of Pluralism : the Philosophy of Charles Taylor in Question*, James Tully et Daniel M. Weinstock (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 171-192.
- , « How Can Collective Rights and Liberalism Be Reconciled? », dans Rainer Bauböck, John Rundell (dir.), *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity and Citizenship*, Aldershot, Ashgate Publishing, 1998, p. 281-204.
- , « La problématique multiculturaliste », dans Alain Renaud (dir.), *Les philosophies politiques contemporaines. Tome V*, Paris, Calmann-Levy, 1999, p. 427-462.
- , « Les “identités” sont-elles dangereuses pour la démocratie? », dans Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon (dir.), *Repères en Mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Québec/Amérique, « Le débat », 2001, p. 227-250.
- , « The Antinomy of Language Policy », dans Will Kymlicka et Alan Patten (dir.), *Language Rights and Political Theory*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 250-270.
- Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- , *Inclusion and Democracy*, New York, Oxford University Press, 2000.