

Université de Montréal

L'inclusion des immigrants et l'identité politique libérale

par Abdelmalek El Janati

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des sciences en vue de

l'obtention du grade de maîtrise en philosophie

option recherche

Aout, 2014

© El Janati abdelmalek, 2014

Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

L'inclusion des immigrants et l'identité politique libérale

Présenté par

Abdelmalek EL Janati

L'inclusion des immigrants et l'identité politique libérale

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Peter Dietsch

Président rapporteur

Christian Nadeau

Directeur de recherche

Michel Seymour

Membre du jury

Résumé

Pour David Miller, l'inclusion des immigrants implique leur intégration culturelle. Une inclusion simplement politique sans ancrage culturel embrouille l'arrière-plan culturel de l'État-nation déjà mis à l'épreuve par la globalisation, les revendications identitaires et indépendantistes. Or, l'homogénéité culturelle lui assure une identité nationale solide, requise pour la citoyenneté, la délibération démocratique et la justice sociale. L'objectif de ce mémoire est de montrer que cette approche substantialiste est exigeante outre mesure, que l'identité nationale ainsi comprise ne doit pas être un prérequis *sine qua non* pour une identité politique libérale viable, et qu'elle est en plus incompatible avec une société pluraliste. Ce mémoire propose donc une approche alternative fondée sur une interprétation spécifique de la théorie de la raison publique rawlsienne. Deux objectifs seront dès lors explorés : la plausible dissociation du régime libéral et de la culture au sens fort, et, par conséquent, la fondation en raison d'une société pluraliste.

Mots clés : PHILOSOPHIE, IDENTITÉ NATIONALE, CITOYENNETÉ, INCLUSION, IMMIGRANTS, MILLER, RAISON PUBLIQUE.

Abstract

For David Miller, the inclusion of immigrants requires their cultural integration. A mere political inclusion of immigrants without cultural anchoring muddles the cultural background of the nation-state, already tested by globalization, sub-state nationalisms and fragmented identities. Therefore, cultural homogeneity provides the nation-state a strong national identity required for citizenship, democratic deliberation and social justice. Our aim in this *memorandum* is to show that this substantialist approach is too strong a requirement, that this conception of national identity should not be a *sine qua non* prerequisite for a viable liberal political identity, and that it is incompatible with a pluralist society. We are proposing, instead, a political approach founded on a specific interpretation of Rawl's public reason theory. Hence, two objectives will be explored: the plausible dissociation of national identity and citizenship, and consequently, the foundation of a pluralist society.

Keywords: PHILOSOPHY, NATIONAL IDENTITY, CITIZENSHIP, INCLUSION, IMMIGRANTS, MILLER, PUBLIC REASON.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1.	9
I. Le problème	9
II. La théorie de l'intégration de Miller	16
1. Le principe d'égal traitement et ses retombées négatifs sur l'État-nation	17
2. L'intégration culturelle	19
III. Le nécessaire dans l'intégration des immigrants	23
IV. Le superflu néfaste dans l'intégration culturelle	28
V. Les principes libéraux selon la théorie de la raison publique	36
Conclusion	37
CHAPITRE 2. Citoyenneté et identité nationale	39
I. L'approche substantialiste	44
1. L'argument de John Stuart Mill	44
1.1 La viabilité est condition première de tout gouvernement	44
1. 1. 1. Les conditions morales	45
1. 1. 2. Les conditions « mécaniques »	45
1. 1. 3. Nationalité et gouvernement représentatif	45
2. Objections contre l'argument de Mill	46
2. 1. Une ontologie politique et sociale	46
2. 2. La nation culturelle et la nation politique chez Mill	47
3. David Miller	51
3. 1. L'argument instrumental	51
3. 2. L'argument de la valeur intrinsèque de l'identité nationale	53
3. 3. Toile de fond des deux arguments	53
4. Certaines insuffisances des arguments de Miller	54
4.1 Objections sur l'argument instrumental	55
4. 2. Objections sur l'argument de la valeur intrinsèque	56

4. 2. 1. La communauté nationale est une communauté éthique	56
4. 2. 2. La culture publique commune	57
4. 2. 3. État et nation	59
II. L'approche de la culture politique	60
1. La nation de citoyens selon l'approche intersubjectiviste de Habermas	63
1. 1. Autonomie de la citoyenneté : nationalisme et républicanisme	63
1. 2. Fondements de la citoyenneté : autolégislation et reconnaissance réciproque	65
2. Charles Taylor	66
2. 1. La nation politique	66
2. 2. La nation politique et la nation culturelle	67
3. Une brève comparaison entre Miller, Habermas et Taylor	69
III. Querelle de la viabilité	74
1. La viabilité selon Habermas	76
1. 1. L'insuffisance de la procédure ou du texte juridique	76
1. 2. L'interprétation de la constitution est fonction des traditions nationales	77
1. 3. La dynamique propre de la formation démocratique de la volonté politique	79
2. La viabilité selon Taylor	81
2. 1. Ontologie et prise de position	81
2. 2. La viabilité : une question primordiale	82
Conclusion	85
CHAPITRE 3. Le pluralisme	88
I. Le problème	88
II. Le pluralisme selon David Miller	94
1. John Stuart Mill : la citoyenneté sans pluralisme	94
2. Généralités	94
3. L'insuffisance de la théorie libérale de la justice selon Miller	95
4. La théorie « républicaine » du pluralisme	98
4. 1. L'impartialité	98

4. 2. La distinction sphère publique/sphère privée	101
4. 2. 1. Version théorique	101
4. 2. 2. Application de l'argument : l'égal traitement dans l'espace public	102
4. 2. 2. 1. L'argument de Miller	103
4. 2. 2. 2. La partie normative	103
4. 2. 2. 3. La partie empiriste : l'interdiction des minarets sur la base des perceptions	107
III. Objections	108
1. Identité nationale et religion	109
2. Identité nationale et appartenance antinationale	112
3. Le « droit historique » de la nation	115
IV. Le pluralisme selon l'approche de la culture politique	116
1. Le problème	116
2. Objection contre une interprétation stricte de la raison publique	120
3. Objection contre la légitimité religieuse à l'intérieur de la sphère étatique	124
Conclusion	127
Conclusion générale	129
Liste bibliographique des ouvrages cités	133

Dédicace

À Naima

Hadil et Marwan

Et à Lalla Fattoum

Remerciements

J'aimerais adresser mes remerciements à certaines personnes qui ont contribué directement ou indirectement à la réalisation de ce mémoire.

Je remercie Monsieur Christian Nadeau, mon directeur de recherche, pour m'avoir dirigé pendant la longue durée que prenait mon travail. Ses nombreuses rectifications et révisions ainsi que ses exhortations à la brièveté et à me tenir à des propos clairs et bien circonscrits m'ont aidé à jeter un nouveau regard sur mon sujet de recherche ainsi que sur la démarche suivie.

Je remercie Monsieur Michel Seymour pour m'avoir accepté dans son séminaire d'histoire de la philosophie analytique qui m'était une vraie source d'inspiration.

Tous mes remerciements et mon amitié à Mon ami Antonine Mireault-Plante pour ses lectures et relectures et pour la révision d'une partie de ce mémoire. Mes remerciements également à son amie Azadeh Radbooei pour ses précieux soins du côté des formalités.

Mes remerciements également son destinées à mon amie Aude pour son soutien amical et sa lecture de mes premiers textes.

Merci À Madame Pierrette Delisle pour sa générosité et sa constante bienveillance.

Mon amour et mes remerciements à toute ma famille : en particulier pour le soutien indéfectible que m'a accordé Naima, ma femme, et ma sœur Rachida.

INTRODUCTION

Now in the late twentieth century, however, when citizenship rights have been formally extended to all groups in liberal capitalist societies, some groups still find themselves treated as second-class citizens. Social movements of oppressed and excluded group have recently asked why extension of equal citizenship rights has not led to social justice and equality.

Irish Young¹

Si nous voulions résumer la problématique de notre mémoire, il serait difficile de trouver mieux que cette citation de la philosophe Irish Marion Young. Son idée est simple : pourquoi la mobilisation des moyens actuels en vue d'inclure ou intégrer certaines catégories de la société : immigrants, discriminés, marginalisés, etc., ne fonctionne pas. L'inclusion de ces catégories leur permet d'accéder aux mêmes droits civiques, sociaux, etc., dont jouissent les autres citoyens : la citoyenneté universelle (*universal citizenship*). Si les immigrants, les marginalisés et les discriminés pouvaient réellement bénéficier de tels droits, cela représenterait un changement drastique dans leur vie, puisqu'il leur permettrait de sortir de la discrimination et du mépris pour vivre un état de liberté et d'égalité. Malheureusement, même une fois intégrés comme citoyens, ces exclus se voient retournés à leur situation marginale sous une autre forme. C'est cette contradiction que Young entend dénoncer. En nous inspirant de son idée, nous voulons nous consacrer en particulier à la catégorie des immigrants, dont l'inclusion et ses implications normatives sont les questions au centre de ce mémoire.

Selon le politologue Olivier Esteves, le discours sur les immigrants en Grande Bretagne a mobilisé différentes catégories à partir desquelles se dessinent leurs identités respectives. « [l]e discours public sur les minorités, dit-il, s'est articulé autour des notions de « couleur » (années 1950 et 1960), puis de « race » (années 1970-1980), d' « ethnicité » (années 1990) – souvent compris par le commun des mortels comme une vision politiquement correcte de « race » – et enfin de « religion » (depuis 2000). »² À l'époque où dominait la mobilisation de la race comme catégorie de déclassement social, des musulmans britanniques provenant du Sous-continent indien se sont entendus appelés, contre leur gré, « Blacks », d'emblée rangés à côté des Caribéens. Aujourd'hui, où la catégorie de déclassement ethnicisant ou « racialisant » est religieuse, on appelle « musulman » des immigrants provenant de sociétés et de pays qui n'ont en commun guère plus que ce qu'ont entre elles des

¹ *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, Ethics, Vol. 99, No. 2 (Jan., 1989), pp. 250-274, The University of Chicago Press, p. 250.

² Olivier Esteves, *De l'invisibilité à l'islamophobie, Les musulmans britanniques (1945-2010)*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 2011, p. 23.

sociétés de religions différentes, de structures sociales différentes, d'histoires différentes, etc. En effet, rien ne prouve que ces minorités aient choisi d'être identifiées à ce qu'on leur attribue ou plutôt à ce qu'on leur assigne. L'identification forcée d'un groupe à une identité qu'on lui assigne vient d'un mécanisme d'« *objectification* » de celle-ci tout en l'opposant à l'identité globale également « objectifiée ». Selon Joan Scott, l'élite française procède de l'objectification et de l'islam et de la France tout en les maintenant dans une opposition factice et une tension sans issue possible.³ En plus, cette identification *forcée*, laquelle deviendrait souvent assumée, est sans lien avec ce que réclament le « groupe » et ses membres ainsi désignés. Selon le rapport, intitulé *Islamophobia*, du think tank *Runnymede Trust*, le mot « musulman » n'a aucun rapport avec la croyance ou la religiosité des personnes par lequel on les désigne et les identifie; c'est une identité que le discours public plaque sur toute personne issue d'une famille culturellement et traditionnellement musulmane.⁴ En réaction à cette identité forcée qu'attribuent médias, universitaires et politiciens aux minorités, Anne Phillips commente comme suit : « avec le recul, il semble ahurissant qu'universitaires, pouvoirs publics et politiciens aient pu utiliser de concert un terme auquel n'avait pas recours la majorité de ceux que ce terme était censé représenter. »⁵ Donner un nom à quelqu'un ou à un groupe c'est avoir d'abord le *pouvoir* de nommer, c'est une manifestation et un exercice du pouvoir sur ceux à qui on distribue une identité préfabriquée. C'est une façon de choisir à leur place ce qu'ils sont censés vouloir faire ou être.

Cette situation n'est pas l'apanage d'une minorité en particulier, c'est la situation de toute minorité qui tombe à l'intérieur des zones d'influence de n'importe quel pouvoir. Il y a toutes sortes d'exemples et de manifestations du même phénomène. Dans la plus grande société d'immigration, les États-Unis, depuis l'arrivée massive des Irlandais en 1840, ceux-ci ont été perçus comme une « menace à la démocratie et au mode de vie américain. » C'était également le sort des immigrants de l'Europe du Sud et de l'Est.⁶ Selon Martha Nussbaum, aux États-Unis, les catholiques en général

³ Joan Scott, *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, New Jersey, 2007, 154-155, aussi dans p. 156 « The issue of covered or uncovered sexuality, I want to argue, gave the headscarf affair both its resonance and its intensity. Here was proof of the irreconcilable difference between the “culture” of Islam and France.»

⁴ « [L]e terme ‘musulman’ fait référence à toutes celles et tous ceux qui sont nés dans une famille musulmane, indépendamment de la religiosité de ces hommes et femmes. » Cité dans Olivier Esteves, *Ibid.*, p. 24. Les sociologues français A. Hajjat et M. Marwan, soutiennent le même constat dans leur livre *Islamophobie, Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, La Découverte, Paris, 2013.

⁵ *Multiculturalism Without Culture*, Princeton, (N.J.), Princeton University Press, 2007, p. 57, cité dans Olivier Esteves, *De l'imvisibilité à l'islamophobie*, p. 23.

⁶ Charles Taylor, *Dilemmas and Connections, Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 2011, p. 134. Sur la polarisation forte des identités des immigrants et de la société ambiante, voir aussi l'important et le récent article du sociologue américain de l'immigration, Richard Alba, « *What Can We Learn from U.S. Assimilation History*

étaient largement vus jusqu'à l'Après-guerre comme étant « aussi dangereux pour la démocratie américaine que le communisme ». ⁷ Un exemple plus parlant est celui des juifs en provenance de l'Europe centrale et qui s'installèrent en Amérique du Sud et en Amérique du Nord. Bien entendu, il ne s'agit pas ici nécessairement de personnes associées à des vagues d'immigration. Il n'en demeure pas moins que la dynamique d'exclusion est la même. L'élément clé dans ces déclassements : « menace à la démocratie », au « mode de vie », etc., consiste dans la création d'identifications autre que celle avec la société ambiante. On trace des lignes de partage aussi strictes pour séparer et diviser et enfin exclure.

Ces d'exemples nous permettent de nous situer dans une chronologie qui n'est pas sans signification pour la compréhension de notre sujet. Le plus important est toutefois de clarifier un point d'une pertinence conceptuelle décisive : parler de minorités provenant de l'immigration, ou d'une autre origine sociale est souvent une vue de l'esprit. Ces dénominations n'émanent pas de la « religion », de la « race », du genre, de la classe, etc., mais sont d'abord et avant tout des constructions sociales, des « productions discursives d'une interface » ⁸ avec ces catégories. Notre identité ne nous précède pas, elle est créée dans notre relation aux autres. C'est souvent hypostasier une identité qu'on plaque de l'extérieur sur un groupe, une personne, etc. ; une identité qui marque une césure nette avec le reste de la société, avec le « nous ». Une fois tous les ponts coupés, on se débarrasse de tout lien avec « eux », et autant l'empathie que la sympathie cessent de faire partie des rapports entre les deux bords, « eux » et « nous ». « Ces femmes voilées sont une insulte à la féminité française », « ces jeunes sont anti-américains », recueille Martha Nussbaum. ⁹ Selon l'historien de l'immigration, Gérard Noiriel, des conflits sociaux peuvent être transférés sur le socle d'un langage racial, ethnique, religieux, etc., et perdent (ou acquièrent) ainsi symboliquement une large part de leurs poids réels et de leurs natures propres. Une fois transférés sur un autre registre, ces conflits prennent la forme d'une dichotomie entre une identité « bonne » et une autre « mauvaise ». La comparaison conflictuelle entre le « bon » et le « mauvais » prend des dimensions dramatiques qui

about the Possibilities for Muslim Integration in Europe? (577-591) in [Hans-Georg Soeffner](#) (Sous la direction de) : *Transnationale Vergesellschaftungen*, tome 2, Springer, 2012.

⁷ Martha Nussbaum, *Les religions face à l'intolérance, Vaincre la politique de la peur*, Climats, 2013, p. 25.

⁸ Joan Scott et Bruneau Perreau, *La question du genre. Entretien avec Joan W. Scott*, Genre, sexualité et société, 4 (automne, 2010), p. 5, DOI :10.4000/gss.1659; voir aussi, à ce sujet, M. Gianni, Citoyenneté et intégration dans M. S. Purdie, M. Gianni et M. Jenny, *Musulmans d'aujourd'hui, Identités plurielles en Suisse*, Labor et Fides, Genève, 2009, p. 74.

⁹ Ibid., p. 201. Il se trouve parfois que par la logique de l'identité *réactive*, quand on choisit à leur place leurs identités, leurs couleurs qu'ils doivent revendiquer, leurs religiosités ou leurs croyances, les immigrants finissent parfois par revendiquer ce qu'ils ont rencontré par hasard, ce que leur impose le langage de la domination. A. Sayad, *Le double sens*, Paris, Seuil, 1992. Cité par Gérard Noiriel, dans Olivier Esteves, *De l'invisibilité à l'islamophobie*, p. 19.

empêcheraient d'arriver à des solutions médianes, des accommodements ou à un dialogue régulé par la parité, par le *devoir réciproque de civilité*. Une fois ces identités érigées, ce qui se profile cependant dans l'horizon ne relève pas de l'inclusion, mais bien de la *segmentation* de la société, même si celle-ci se trouve dissimulée derrière un paravent de l'intégration, lequel prétend combler des lacunes réelles par des mots.

Dès lors on érige haute la barre des exigences pour l'« intégration », laquelle ainsi comprise prend une forme dichotomique : ou bien/ou bien. Cette position est déjà conflictuelle. Selon l'historien français de l'immigration, Gérard Noiriel, en particulier, les journalistes, les écrivains et les élus sont des acteurs de premier plan dans ce domaine depuis les années 1980. Les problèmes que traversent habituellement et ordinairement toutes les sociétés se trouvent dramatisés entre leurs mains et transformés en problèmes d'identité érigée contre l'étranger, lequel n'est que l'immigrant. Les frustrations sociales entraînées par « le retournement économique » débutant depuis les années 1970 se transforment en problèmes insolubles d'identité et de menaces existentielles, une menace contre l'identité nationale elle-même.¹⁰

Notre problème dans ce mémoire c'est de comprendre d'abord d'où vient cette *polarisation* aussi tranchante que contre-intuitive entre identités minoritaires et société ambiante et, corolairement, explorer d'où vient l'impossibilité pour celles-là de parcourir la distance artificielle qui la sépare de celle-ci. Nous voudrions alors comprendre pourquoi les immigrants sont présentés comme incapables de se joindre à leur société ambiante, se l'approprier ; et inversement, pourquoi la société ambiante est présentée comme constamment menacée par cette jonction, et donc incapable de se les approprier, laquelle jonction a régulé la formation de toute société comme société. L'approche qui endosse une telle polarisation et qui défend une telle vision est appelée ici substantialiste dans la mesure où elle s'attend à ce que les immigrants doivent satisfaire à une quantité visiblement large d'exigences avant de les considérer comme « intégrés », ou lorsqu'elle leur adresse des demandes dont la satisfaction leur serait si douloureuse qu'elle dénaturerait leur existence morale.

Dans ce mémoire, nous avons choisi de prendre pour point de départ de notre analyse la théorie politique du philosophe britannique David Miller. Ce philosophe soutient une théorie de l'intégration similaire à celle qu'on vient de décrire comme «substantialiste». Le point cardinal de sa théorie se

¹⁰ Gérard Noiriel en préfaçant Olivier Esteves, *De l'invisibilité à l'islamophobie*, Op. Cit., p. 15-17. Le sociologue américain Richard Alba rejoint l'idée de Noiriel en ajoutant que, tout comme l'était l'inclusion des immigrants juifs, italiens et irlandais, l'inclusion des musulmans en Europe ne serait pas un « jeu à somme nulle ». Pour ce, il faut des changements économiques et sociaux qui ne semblent pas envisageables par les gouvernements en place. Richard Alba, *"What Can We Learn from U.S. Assimilation History about the Possibilities for Muslim Integration in Europe?"* Op. Cit.

résume dans ce qu'il appelle l'intégration culturelle. Pour ce philosophe, la culture est la « raison d'être » de l'État-nation qui n'aurait une légitimité pleine qu'en tant que protecteur et promoteur de la culture de son peuple. D'un point de vue théorique, cette thèse est soutenue par les meilleurs analyses possibles du rôle de la culture dans l'acquisition de la richesse aussi bien que dans sa juste distribution, dans l'éducation, dans le rôle écrasant des réseaux communicationnels à l'échelle de toute la vie sociale, dans la socialisation et la reproduction de la société, etc. Repris ensuite par W. Kymlicka et C. Taylor, le philosophe et anthropologue Ernest Gellner soutient que la transformation de la nature du travail d'un travail manuel et physique à un travail de nature « sémantique », consistant essentiellement dans « la communication de significations », est la condition première derrière le rôle prépondérant de la culture tant en société civile qu'en société politique.¹¹ En société civile, la culture prend définitivement part dans l'activité économique et dans la reproduction sociale à travers sa transmission par l'éducation tandis qu'en société politique elle est devenue marqueur politique et source de légitimité que fournit et dont se nourrit ce *principe politique* appelé nationalisme.

Or, ce sens de la culture est pour ainsi dire écrémé. La raison en est qu'il peut être restreint dans les strictes limites de la dimension institutionnelle pure : la vie publique, l'éducation, le travail, etc.¹² David Miller ne se contente pas de la dimension institutionnelle pour ainsi dire pâle, il passe aux teneurs normatives de la culture, à sa substance. Pour lui, la culture est beaucoup plus que sa simple fonction « sociétale » : assurer l'éducation, la communication, la transmission aux générations futures, etc. Selon ce philosophe, la culture reflète le *caractère* d'un peuple¹³, lequel donne sa raison d'être à un État distinct et différent des autres États et pays. L'identité de celui-ci est « un ensemble distinct de valeurs culturelles », les « normes sociales », la religion et la culture ancestrale, l'aspect physique de la sphère publique paraphée par les symboles, les bâtisses, les Églises, etc. Bref, l'extension de la culture pour Miller n'est pas vraiment sondable. Dire « intégration culturelle » sans déterminer au préalable l'extension de la culture, cela veut dire que l'expression prend des dimensions indéfinies. Une personne, ou un groupe, « intégrée » est-elle celle qui parle couramment la langue, qui travaille en en faisant usage, qui a plus d'amis, habite aux quartiers mélangés (non ségrégués), etc. ? Une personne intégrée pour les Britanniques par exemple est celle qui s'assimile entièrement à la culture britannique

¹¹ « Dans la plupart des micro-communautés fermées de la période agraires, dit Gellner, les limites de la culture étaient celles du monde, et la culture restait imperceptible, invisible. Personne ne la considérait comme la frontière politique idéale. Aujourd'hui avec la mobilité, elle est devenue visible : c'est la limite de la mobilité d'un individu. Elle circonscrit le champ récemment élargi de ses emplois potentiels et donc elle devient la démarcation politique naturelle. » Ernst Gellner, *Nations et nationalismes*, Payot, Paris, 1989, p. 158.

¹² Michel Seymour, *La Nation en question*, l'Hexagone, Montréal, 1999, p. 57.

¹³ Contribution de David Miller dans B. Baertschi et K. Mulligan, *Les nationalismes*, PUF, Paris, 2002, p. 38.

ou plutôt anglaise.¹⁴ En France, également, une personne intégrée est celle qui s'assimile entièrement à la culture nationale.¹⁵

L'un des objectifs principaux de notre mémoire est de montrer que cette intégration culturelle est antinomique. Nous ne pouvons en aucune façon prétendre à l'assimilation culturelle si le mot «culture» n'a aucune définition bien *arrêtée*. Or, c'est le cas pour le mot «culture»; il n'est pas délimité et ne le peut pas, parce qu'il est si large qu'il recouvre tous les détails de la société. Pour suivre la régression, il faut dire également que ces détails ne sont pas à délimiter, car ils sont à leur tour indéfinis. C'est pourquoi l'approche de «l'intégration culturelle» est une approche substantialiste ou assimilationniste. Son point paroxystique consiste dans sa mobilisation des moyens juridiques et du pouvoir de l'État pour imposer une doctrine ou une conception du bien à des franges de la population jugées trop religieuses, trop soumises, trop traditionnelles, trop différentes, porte atteinte à la «féminité» ou à la neutralité de la sphère publique, etc. Ce faisant, cette approche enfreint la neutralité axiologique de l'État, à défaut de laquelle celui-ci semble rompre la promesse de sa distance égale par rapport à toutes les conceptions de la vie bonne et toutes les visions du monde.

David Miller tient à cette acception forte de la culture en raison de sa théorie de l'identité nationale. Pour le philosophe, la délibération démocratique, la justice sociale, la citoyenneté commune, les motivations pour une identification forte des citoyens à leur gouvernement et à ses politiques de redistribution sont simplement chimériques sans substrat solide qui assure leur stabilité, leur légitimité et leur *viabilité*. Seule l'identité nationale est à même d'assurer ce rôle fondamental. Or, l'identité nationale est essentiellement nourrie de la culture dans son sens le plus fort, c'est-à-dire incluant les aspects axiologiques en plus des aspects institutionnels.

L'approche que nous défendons ici est une approche *politique*. Elle s'inspire explicitement du libéralisme politique tel que présenté par la conception de l'État libéral-pluraliste de J. Maclure et de C. Taylor¹⁶, ou encore de la théorie de la raison publique de John Rawls dans son interprétation par Habermas. Par libéralisme politique, nous entendons la neutralité de l'État par rapport aux visions du monde et aux conceptions du bien. Une telle neutralité permet en particulier «l'égalité morale» entre les citoyens.¹⁷ Par contre, d'emblée sont rejetées les approches qui défendent une identité politique

¹⁴ Olivier Esteves, *De l'invisibilité à l'islamophobie*, Op. Cit.

¹⁵ A. Hajjat, *Les frontières de l'«identité nationale», L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*, La Découverte, 2012.

¹⁶ Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Boréal, Montréal, 2010; J. Habermas, *Entre naturalisme et religion, Les défis de la démocratie*, Gallimard, Paris, 2008, chapitre 5, pp. 170-211.

¹⁷ Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Op. Cit., p. 24.

définie par une conception du bien, une vision du monde ou par l'adhésion à une forme de vie jugée bonne ou meilleure par rapport aux autres. Une approche non-substantialiste, ou politique, permettrait une inclusion juste, harmonieuse et avant tout capable de générer un sens fort d'amitié civique. Le respect des formes de vie des immigrants ne veut toutefois pas dire que ceux-ci doivent se «protéger» contre l'intégration culturelle même dans son sens fort, ni vivre dans des ghettos culturels et sociaux pour préserver leurs prétendues « authenticités », garder intacts leurs folklores et leurs cultures, la « pureté » de leurs origines, de leurs religions et leurs modes de vie, etc. Cependant, elle n'est pas légitime l'attente selon laquelle ils *doivent* se dissocier de ces choses qui leur sont parfois d'une « pertinence existentielle ».¹⁸ Les citoyens en général n'ont pas à suivre un mode de vie plutôt qu'un autre. Leurs choix sur ce sujet leur appartiennent, et à ce chapitre il n'y a pas de différence entre immigrants et citoyens de naissance. Pour ce, nous souhaitons distinguer entre, d'une part, ce qui se déroule dans les interactions de tous les jours et qui échappe au contrôle de tous et de chacun, où les frontières et les limites sont poreuses et embrouillées et où l'on trouve difficile de savoir *qui* on est culturellement et, de l'autre, ce qui est d'ordre politique et juridique en vue d'intégrer la société en général. Le premier aspect est un processus sociologique relevant des interactions informelles, inconscientes, envisageables à long terme, et ne peut à ce titre faire l'objet de législation ni d'attente légitime de la part de la société ambiante alors que le second est formel, conscient et immédiat et doit faire l'objet tant d'une démarche juridique et politique que d'une *attente légitime*. Il est devenu un lieu commun dans la sociologie américaine de l'immigration et de l'assimilation, depuis Robert Parker jusqu'à Richard Alba et Peter Kivisto de faire la distinction entre l'assimilation comme catégorie de l'analyse sociologique et l'assimilation dans son acception normative par laquelle on juge qu'il faut abandonner un mode de vie et s'assimiler à un autre. Cette distinction est un *arrière-plan théorique fondamental*¹⁹ pour notre approche actuelle, qui, au demeurant, rejoint également la distinction entre laïcisation et sécularisation qu'opèrent Maclure et Taylor aussi bien que M. Milot et J. Baubérot. Être conscient de cette différence c'est simplement tenir compte de ces différents registres et donc en respecter la spécificité de chacun : ne pas laisser au pouvoir du droit et de l'État ce qui relève d'un

¹⁸ Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Op. Cit., p. 178.

¹⁹ À ce sujet, voir Peter Kivisto, *Incorporating Diversity, Rethinking Assimilation in a Multicultural Age*, Padigm Publishers, Boulder [Colorado], London, 2005; aussi Rogers Brubaker dit: "In the general abstract sense [of assimilation], the accent is on the process, not on some final state, and assimilation is matter of degree. Assimilation designates *direction of change*, not a particular *degree of similarity*. In the specific, organic sense, by contrast, the accent is on the end state, and assimilation is matter of either/or, not of degree." [C'est l'auteur qui souligne] "*The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and Its Sequels in France, Germany, and the United States.*" *Ethnic and Racial Studies* 24. 4 (2001), p. 534. Aussi le sociologue suisse M. Gianni fait une distinction semblable entre « intégration par adaptation » et « intégration processuelle », *Musulmans d'aujourd'hui*, Op. Cit., p. 76.

processus sociologique et ne pas laisser au hasard de la spontanéité sociologique ce qui relève du droit et de la politique.

Il faut donc montrer pourquoi l'intégration culturelle que défend Miller est une théorie qui, à côté de certains éléments qu'on peut récupérer et réhabiliter à nouveaux frais, renferme des imperfections fatales. Ce qui est à reprendre et à réhabiliter c'est l'intégration sociale, linguistique et politique, c'est-à-dire l'intégration institutionnelle. Ces dimensions sont susceptibles d'être arrêtées, déterminées et faire l'objet d'une politique d'inclusion où les immigrants seront partie prenante et non un « problème » à gérer. Or, il y a d'autres dimensions qui ne sont pas susceptibles d'être arrêtées ni déterminées et donc ne sont pas à être réhabilitées. Les ériger comme critères d'inclusion revient à dire qu'on est toujours capable de rejeter *par défaut* les « immigrants » de toutes les générations au nom de leur prétendue non-intégration. La raison en est que cette dimension *polarise* l'identité par son caractère substantiel et présente leur inclusion sous la forme de : ou bien/ou bien (chapitre 1). Le souci premier de Miller quand il tient tant à cette dimension culturelle consiste dans sa défense de l'identité nationale. Selon lui, la citoyenneté fondée sur la culture *politique*, sans prétendre à être ancrée dans la culture au sens fort souligné ici, la « seule citoyenneté », n'est pas viable. Pour sa viabilité, il lui faut un ancrage culturel bien solide. À l'opposé de l'approche millérienne, l'approche politique de Taylor et de Habermas présente une autre charpente conceptuelle tout en répondant aux objections mobilisées par Miller et avant lui par J. S. Mill relativement à la viabilité. Selon Taylor et Habermas, l'identité politique, sans être coupée de son contexte historique, culturel et national, est fondamentalement éthique et politique, et sa viabilité ne tient pas particulièrement à une forme de vie ou une conception du bien particulière malgré ses attaches ancrées dans l'ici et le maintenant. Aussi, l'identité nationale et la citoyenneté, ou généralement le régime libéral, n'ont pas de rapport unilatéral ni à sens unique : elles entretiennent entre elles différents rapports suivant l'histoire et les contextes de chaque pays (chapitre 2). Enfin, nous avons remarqué que l'attachement de Miller à l'identité nationale telle qu'il la définit, ne favorise pas le pluralisme indispensable à une inclusion des immigrants. Définir l'identité politique en termes *culturels* est antinomique du point de vue de l'État libéral-pluraliste, lequel ne peut revendiquer comme la sienne aucune vision du monde ni une forme de vie. Ses critères sont *politiques*, ils ne peuvent pas être culturels, religieux, idéologiques, etc. ; bref un contenu fort. Ce critère ressort du libéralisme politique, lequel rejette les définitions non-politiques de l'État libéral. Par politique, il faut simplement comprendre « neutre » par rapport aux doctrines totalisantes, aux visions du monde, etc. (chapitre 3).

Chapitre 1

LES APORIES DE L'APPROCHE SUBSTANTIALISTE DE L'INTÉGRATION

« Ces femmes voilées sont une insulte à la féminité française. »
« Ces jeunes gens sont antiaméricains »

Citations anonymes recueillies par Martha Nussbaum²⁰

If we are to avoid their [= assimilation and integration] mistakes, we need a different conceptual framework.

Bhikhu Parekh²¹

I. LE PROBLÈME

En France, on interdit aux mères qui portent le foulard d'accompagner leurs enfants pendant les sorties scolaires au nom de la neutralité de l'État séculier²². Exiger une telle neutralité à l'intérieur de l'école peut passer par être légitime. Mais l'exiger à l'extérieur de l'école, au nom du même principe, sépare artificiellement l'école de la société et met en question la teneur réelle de la neutralité réclamée. Car il est fort tentant de voir que le port du foulard est perçu dans ce pays comme quelque chose qui va à l'encontre d'une « valeur française », une norme sociale, c'est-à-dire une conception du bien particulière naturellement controversée et ne pouvant en aucun cas gagner l'assentiment de tous les citoyens.

Nombre de philosophes et de sociologues croient que la loi de 2004 sur le bannissement des signes religieux « ostensibles » ne peut pas vraiment prétendre à la neutralité supposée dans un État laïque. Leur argument c'est qu'il serait difficile sinon impossible de prouver qu'il ne fait pas de discrimination entre les religions et entre les citoyens en raison de la religion. De l'avis de ces philosophes, même à l'intérieur de l'école, l'interdiction est disproportionnée eu égard les différents destinataires de la loi. Des pratiquants juifs ou musulmans sont obligés de porter la kippa ou le foulard tandis « que rien n'oblige un chrétien à porter une croix, et encore moins une croix visible.

²⁰ *Les religions face à l'intolérance, Vaincre la politique de la peur*, Climats, 2013, p. 201.

²¹ Bhikhu Parekh, *Unity and Diversity and Multicultural Societies*, Editor : International Institute for Labour Studies, Geneva, Switzerland, 2005, Web site: <http://www.ilo.org/institutions>.

²² Libération, 23 Décembre 2013. Certaines mesures sont prises ou sont prévues pour corriger la situation, mais notre question est de comprendre pourquoi une telle loi a eu lieu et quel est son bien-fondé.

Nous sommes donc, ajoute Nussbaum, en présence d'une discrimination. »²³ En plus, la loi traite les concernées à la troisième personne, sans considération de leurs opinions ni, par dépendance, à leurs intérêts les plus fondamentaux. Elle les traite comme des aliénées tandis qu'elle est présentée comme s'il s'agit d'un acte de libération que l'État pose à leur égard. D'un côté, l'absence de neutralité à l'égard de leur religiosité est palpable tandis que, d'un autre côté, leur traitement de cette façon laisse la porte grande ouverte à faire usage de la camisole de force sociale, dont les effets sont « l'enfermement »²⁴ et non l'intégration. Un des problèmes majeurs de cette attitude consiste donc dans sa légitimité qu'il faut droitement escompter non seulement du point de vue d'une majorité parlementaire, culturelle ou religieuse, mais aussi de la dimension subjective, c'est-à-dire sa légitimité aux yeux des femmes concernées par l'interdiction. Le devoir de civilité à l'égard de tous nos concitoyens nous oblige à être certains que l'interdiction du port du foulard ait « *pour toutes les parties la clarté de l'évidence* »²⁵ [nous soulignons], à défaut de quoi on entre tout simplement aux jeux du pouvoir. C'est pourquoi il serait à jamais difficile, voire impossible, à une frange de la population d'y voir une loi juste et respectueuse de leurs libres choix.²⁶ C'est là une atteinte grave à la neutralité de l'État et à la légitimité des lois si les citoyens les suspectent d'être discriminatoires et dénoncent leurs motifs impartiaux. L'autorité publique de l'État et des lois perd en légitimité et serait fort probablement perçue par les citoyens comme une autorité non-publique de la part de la minorité lésée autant que de la part de la majorité.

En Grande Bretagne, aux années 1990, Norman Tebbit, le chef du parti conservateur a proposé un test de « patriotisme », le '*Tebbit test*', auquel il faut soumettre les immigrants. Selon le « *Tebbit test* », les immigrants provenant des pays du Commonwealth (généralement des Caraïbes ou d'Asie) se doivent, en guise de preuve de leur intégration dans leur société d'accueil, de supporter l'équipe nationale britannique du Criquet et non celles de leur pays d'origine. David Miller, un philosophe qui ne peut pas passer pour un fervent défenseur du multiculturalisme, commente ainsi ce test et les politiques qui lui ressemblent : « *At one extreme, we have those who would impose on immigrants a very strong*

²³ *Les religions face à l'intolérance*, Op. Cit., p. 186.

²⁴ *L'intégration républicaine*, Op. Cit., p. 133.

²⁵ ²⁵ Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Op. Cit., p. 178.

²⁶ "On this basis [of neutral principle], the headscarves were refused, but other French girls often wear, for example, a cross around their necks, and this was unchallenged. In a "secular" society, this is presumably often just a "decoration." The presumption is valid enough, but the religious "indivisibility" of the cross reflects France as a "post-Christian" society, following centuries of the Christian culture. How can one expect to convince Muslims that this combination of ruling is neutral?" Charles Taylor, *Dilemmas and Connections, Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 2011, p. 143.

obligation to assimilate to the cultural patterns prevailing in the host society (...)»²⁷. Ce philosophe qui défend « l'intégration culturelle » des immigrants trouve excessive l'idée de ce test qui étend l'intégration à des détails aussi reculés.

On remarque la même chose en France quant à son regard sur les immigrants provenant de ses zones d'influence. *Le Figaro* considère comme un « échec de l'assimilation »²⁸ la manifestation du « patriotisme algérien en France », savoir les manifestations des masses en liesse pour l'équipe nationale algérienne du football lors de la dernière coupe du monde 2014 au Brésil. Aussi un couple musulman français qui ouvrait légalement en 2013 une salle de sport uniquement pour femmes suscitait des réactions musclées de la part de l'huissier, de la mairie et de la police. La raison explicite est que la femme porte le foulard. Le maire les a également soupçonnés d'avoir ouvert une mosquée derrière le masque d'une salle de sport.²⁹

La loi sur l'interdiction *exclusive* de la Burqa énumère bel et bien une liste d'exceptions où la dissimulation du visage est permise si elle n'est pas motivée par un motif religieux ou plutôt islamique, comme s'il s'agit d'un décret et non d'une loi. Dans son énoncé on lit ceci :

L'interdiction ne s'applique pas si la tenue est prescrite ou autorisée par les dispositions législatives ou réglementaires, si elle est justifiée par des raisons de santé ou des motifs professionnels, si elle s'inscrit dans le cadre de pratiques sportives, de fêtes ou de manifestations artistiques ou traditionnelles.³⁰

Comme on l'a vu dans l'interdiction du hijab, l'interdiction de la Burqa est elle aussi une extension des exigences du respect d'une norme sociale, elle reflète un éthos social qui est légitime en soi, mais dont la généralisation par la loi et le pouvoir de l'État, c'est-à-dire « l'assimilation forcée »³¹, ne l'est pas. Aussi, imposer un tel éthos par le recours à la contrainte est une atteinte à la neutralité axiologique de l'État envers les différentes conceptions du bien, au nom tantôt de la « féminité », tantôt de la liberté des femmes ou de la lutte contre leur oppression.

La liste des aberrations de cette catégorie serait trop longue. Nous avons délibérément insisté sur ce que nous croyons comme conséquences absurdes émanant d'une approche substantialiste de

²⁷ David Miller, *Immigrants, Nations and citizenship*, The Journal of Political Philosophy: Volume 16, Number 4, 2008, pp. 371–390, p. 371.

²⁸ *Le Figaro*, 27 juin 2014.

²⁹ Radio-Canada, 22 octobre 2013. En effet ce simple soupçon peut être vu comme une preuve suffisante et vive de l'intolérance envers la religion musulmane en France, si ses disciples sont obligés à se chercher des mosquées en cachette et à l'abri des yeux des autorités.

³⁰ Loi n° 2010-1192 du 11 novembre 2010, cité dans M. Nussbaum, *Les religions face à l'intolérance*, Op.. Cit, p. 187.

³¹ Andrew Mason, *Political Community, Liberal-nationalism and the ethics of Assimilation*, Ethics, Vol. 109, No. 2 (January 1999), pp. 261-286 Published by: The University of Chicago Press, p. 261.

l'intégration. En effet, aucun pays, aussi libéral et démocratique soit-il, ne peut échapper à ces déviations. Le danger du primordialisme ou du nativisme, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les immigrants et les minorités ne sont pas et ne seront jamais de « vrais » nationaux, frappe tous les pays sans exception, les régimes libéraux, mais encore plus les régimes non libéraux.³² Notre questionnement porte, cependant, sur la réalité qui fait que dans ces mêmes démocraties, dans ces États libéraux stables, légitimes et prospères, on rencontre un phénomène de discrimination tendanciellement régulière, due principalement au penchant pour une approche substantialiste. Des États dont l'histoire est aussi imprégnée dans et nourrie par la tradition libérale se trouvent pris dans le piège du « problème » de l'intégration des immigrants. On se demande ici pourquoi les immigrants ne s'intègrent-ils pas et pourquoi les efforts des politiques et des chercheurs ne semblent pas aboutir à grand-chose malgré les Commissions, l'édiction de lois, les circulaires administratives et l'intérêt spectaculaire des médias.

L'autre aspect de la question est de savoir pourquoi le primordialisme trouve la voie libre malgré les restrictions juridiques contre les discriminations et malgré les principes libéraux qui le discréditent. Pourquoi la dimension culturelle prend le pas sur la dimension libérale de leurs identités politiques et quelles en sont les conséquences. Ces questions sont liées et convergent toutes vers le problème essentiel d'où émane toute politique d'intégration. Il s'agit de l'identité politique et de l'autocompréhension de l'État libéral-pluraliste. Comment cet État se perçoit lui-même et comment le voient ses citoyens. Une politique d'intégration fondée sur les contenus normatifs de l'État-nation est aux antipodes d'une approche fondée sur ceux de l'État libéral-pluraliste. L'autocompréhension du premier finit naturellement par associer l'identité politique à un contenu culturel, y compris et particulièrement l'acception axiologique; celle du second met en avant d'abord la dimension libérale-pluraliste de l'identité politique et non son ancrage culturel qu'incarnerait un « ensemble distinct de valeurs culturelles ». Si et seulement si ce point est clair, on pourrait aborder les questions propres de l'intégration des immigrants.

Notre idée c'est qu'il y a un malaise qui passe souvent inaperçu. Ce malaise consiste dans le concept d'intégration lui-même. Ce concept n'est pas délimité quant à son extension. À partir de ce

³² C. Taylor, dans Michel Venne (sous dir.), Op. Cit., p. 45; sur le sens du terme « nativisme », voir Nussbaum, *Les religions face à l'intolérance*, Op. Cit., p. 39. Le mot marocain « haratin », « un terme problématique par lequel on entendait généralement Noirs libres, libérés ou autrefois asservis », est proche de cette signification. Car « haratin » ne fait pas seulement référence aux situations mentionnées, mais dans son usage courant renvoie à l'idée que ces Noirs ne seront jamais vraiment libres, et donc ils ne sauraient être de vrais citoyens. http://www.senenews.com/2014/09/11/interview-du-prof-chouki-el-hamel-les-attitudes-racistes-sont-enracinees-dans-la-culture-marocaine_89991.html

concept, on peut toujours prétendre que des citoyens de provenance immigrante ne sont pas intégrés, malgré le fait sociologique qu'ils sont insérés par le travail, la langue, la culture, le vote, etc. Les raisons évoquées sont souvent la gastronomie, la religion, la sexualité, la féminité, le patriotisme, l'amour, le mariage, le sens de la virginité pour les mariés, etc., bref les « valeurs ».³³ C'est cette liste *indéfinie* qui fait que la politique de l'intégration soit obscure et susceptible d'être un projet *insatiable*, voire instrumentalisé pour discriminer et laisser libre cours aux très anciens préjugés des majorités sur les minorités. Un assez large éventail de demandes qu'on sait à l'avance qu'elles sont déraisonnables et ne sont donc pas susceptibles d'être satisfaites transforme la visée initiale de l'intégration à de la stigmatisation pure et simple, fort bien destructrice du point de vue de l'inclusion des minorités de provenances immigrantes dans leur société ambiante. Il y a donc un côté abyssal dans ce discours et cette politique. Dans ce chapitre nous comptons explorer cette dimension obscure et essayer d'en tenir compte. Dans la mesure où l'extension de ce concept est floue, indéfinie et donc demeurée discrétionnaire, notre objectif sera d'en considérer les éléments clés et donc les acceptions qu'elle renferme et les examiner chacune à leur tour. Autrement dit, nous comptons passer en revue ces éléments essentiels et montrer ensuite en quoi cette extension est indéfinie en nombre et déraisonnable quant à ses demandes substantielles.

Nous avons pris un texte de David Miller, son article de 2008, *Immigrants, Nations and citizenship*, comme point de départ principal de notre analyse. Dans cet article Miller expose sa théorie de l'intégration des immigrants, laquelle théorie reflète les inquiétudes et les hésitations de la plupart des sociétés d'immigration à l'égard du pluralisme. Notre examen de sa théorie est donc un examen indirect du bien-fondé éthique et politique de ces inquiétudes et de ces hésitations. Ce philosophe britannique refuse et refuserait plusieurs des aberrations susmentionnées. Il n'est donc pas question de le mêler à une version aussi pauvre de la laïcité et du pluralisme. Il accepte l'expression des religions minoritaires dans l'espace public, ce qui le sépare nettement de l'idée « républicaine » qui, entre autres, entend enfermer la religion dans la sphère privée.³⁴ Cependant, le concept d'intégration qu'il endosse renferme la même obscurité que celle qui est derrière ces aberrations et la même

³³ Lors d'une annulation par la justice d'un mariage en raison du mensonge de la mariée sur sa virginité, la cour d'appel de Douai, en France, a annulé « le jugement du tribunal de Lille du 1^{er} avril annulant un mariage à cause du mensonge de l'épouse sur sa virginité. » Désormais le couple, qui aurait voulu volontiers et consensuellement annuler le mariage, est remarié contre sa volonté puisque le tribunal de cassation ne reconnaît pas comme essentiel ce que les mariés considèrent comme tel ! Le figaro le 17/11/2008. Cette aberration n'aurait pas eu lieu sans une conception autoritaire de la laïcité et de l'intégration comme reproduction de la similarité.

³⁴ Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Boréal, Montréal, 2010.

extension indéfinie, laquelle n'est délimitée par aucun critère clair et bien défini, hormis la prémisse de similarité, ou de similitude, qui lui est sous-jacente.

Notre méthode se veut simple et pratique. Une théorie de l'intégration qui recourt à un large éventail de critères et d'exigences que les immigrants doivent satisfaire contre leur intégration est une théorie substantialiste. Une théorie ainsi chargée de préalables et de demandes de toutes les sortes manque nécessairement la parcimonie et la simplicité indispensables à un échange *fluide* entre les immigrants et la société ambiante. Au lieu de nous aider à saisir les conditions nécessaires de l'intégration des immigrants, elle semble refléter les préjugés qu'ont toujours des majorités contre des minorités et contribue ainsi à creuser l'abîme séparant les immigrants et leurs enfants, d'un côté, et la société globale, de l'autre. Si cette théorie demande par exemple aux immigrants une adhésion à la fois à plusieurs « valeurs » sans déterminer ces valeurs ni leur pertinence, sans justifier l'importance palpable de cette adhésion non seulement aux yeux des défenseurs de ces valeurs, mais également aux yeux de ceux qui seront sollicités à les embrasser ou les accommoder; et si cette théorie ne tend pas à les arrêter de façon assez nette pour que la demande soit raisonnable et accessible, alors elle doit être classée parmi les théories assimilationnistes ou substantialistes. Par contre, une bonne théorie est celle qui est particulièrement parcimonieuse, ses demandes sont strictement arrêtées et universellement accessibles quant à leur justification. L'idée d'intégration qui en émane doit considérer non seulement les défenseurs d'une quelconque demande, mais aussi ses destinataires et les traiter non pas comme des « problèmes » à gérer, mais comme nos concitoyens et donc selon la deuxième personne.

Par « assimilationnisme », il faut comprendre une demande d'adhésion des immigrants à des « valeurs » ou des conceptions du bien qui, par leur propre nature, sont particulières et sujettes à la controverse. Une idée de la « féminité » reflète l'humeur sociale d'une époque courte ou longue, elle peut même refléter une autre forme de la domination d'une idée des hommes sur les femmes, de sorte que demander à toutes les femmes d'y adhérer revient à généraliser un simple préjugé, lequel ne peut en aucun cas éviter la controverse. Dans ce contexte, la liberté des femmes se transforme à une affaire de surenchère politique et sociale sur la féminité et la séduction comme éléments essentiels de l'identité nationale³⁵. L'égalité des femmes cesse d'être une fin en soi pour devenir un enjeu politique et idéologique pour d'autres fins à tendance discriminatoire. Selon Joan Scott, jusqu'à un certain temps, les féministes françaises considéraient « l'exhibitionnisme sexuel » en société française comme

³⁵ Joan Scott et Bruneau Perreau, *La question du genre. Entretien avec Joan W. Scott*, Op. Cit., p. 5

quelque chose de « dévalorisant » (*as demeaning*) pour les femmes parce qu'il les réduit à des corps sexués (*sexed body*). Or, ajoute Scott, après la controverse sur le port du foulard, ce genre de souci (l'égalité des femmes aux hommes) « a été mis de côté, et l'égalité est devenue synonyme d'émancipation sexuelle, laquelle a été à son tour assimilée à la visibilité du corps féminin. »³⁶ En effet, Scott pousse très loin son effort interprétatif de la loi interdisant le port du hijab à l'école. Pour cette auteure, la neutralité au nom de laquelle cette loi a été justifiée est dérivée d'une norme sociale (la féminité jugée valeur française) et non des impératifs de la neutralité religieuse dans l'espace public étatique. Nous entendons également dire que les objectifs de l'assimilationnisme sont la similarité ou la similitude socioculturelles et non la « parité de participation » des citoyens. Traduite dans un langage normatif, la similarité veut dire une sorte d'unanimité sur une ou plusieurs conceptions du bien. Bien que David Miller s'emploie à éviter des demandes aberrantes comme critères de l'intégration (son refus du « *Tebbit test* » comme demande « très forte »), nous prétendons dans ce mémoire que son approche demeure substantialiste. Autrement dit, il refuse les aberrations en tant que conséquences d'une certaine politique de l'intégration, mais il en accepte néanmoins les prémisses et les *a priori*.

Tout bien considéré, l'acception culturelle de l'intégration défendue par Miller peut toujours et sans cesse s'étendre à des domaines qui ne relèvent en aucun cas des prérequis raisonnables d'une inclusion harmonieuse et juste des immigrants. L'explication ultime de son approche substantialiste de l'intégration consiste dans son concept d'identité nationale. Ce concept est lui-même construit sur l'idée de similarité et de l'identité des traits caractéristiques de la population, c'est-à-dire, en partie, des « normes sociales » et d'un « ensemble distinct de valeurs culturelles » auxquels les immigrants sont tenus à adhérer pour signifier leur intégration. D'autres auteurs qui semblent avoir sondé l'obscurité d'un tel concept ont tout simplement renoncé à l'idée que l'identité nationale réfère à un prétendu « ensemble de valeurs, de croyance et de traditions », ils se sont contentés de l'intégration dans les institutions, dont la langue.³⁷ On est à cet égard tout à fait en droit de faire remarquer qu'il s'agit d'un point de vue antagonique quand bien même il défend l'identité nationale.

³⁶ Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, New Jersey, 2007, « Until their ideological confrontation with Islam, many French feminists saw the sexual exhibitionism of their society particularly as it applied to woman as demeaning to woman because it reduced to sexual body. But in the heat of the headscarf controversy, those concerns were set aside and equality became synonymous with sexual emancipation, which in turn was equated the visibility of the female body. » p. 156.

³⁷ Michel Seymour, dans *Du tricoté serré*, Op. Cit., p. 61. La distinction seymourienne entre culture au sens (axiologique) fort du terme, et la culture au sens (institutionnel) faible du terme est inspirante ici et son influence est visible dans le sectionnement de ce chapitre. À son tour, la théorie gellnérienne de la langue et de la culture permet cette possibilité en raison de sa distinction *conceptuellement* nette entre nationalisme et exigences structurelles de la société moderne.

Nous entreprendrons d'abord d'exposer la théorie de l'intégration de Miller (II). Nous procéderons ensuite à l'examen de trois éléments composant le contenu de l'intégration dont un est indéfini. Nous chercherons à établir que l'intégration linguistique et professionnelle est aussi nécessaire que spontanée et inévitable que son exigence est simplement superflue (III). Ensuite, nous examinerons la question de l'intégration culturelle, au sens d'une adhésion à un « ensemble distinct de valeurs culturelles », un ensemble de « normes sociales », et montrer qu'elle représente la zone grise par excellence et donc le point faible et le plus fatal dans la théorie de Miller (IV). Enfin, nous examinerons la troisième acception de l'intégration, savoir l'adhésion des citoyens aux principes de l'État libéral (V). Dans cette section dernière du chapitre, nous nous contenterons d'esquisser ce point, car nous y reviendrons au chapitre 3, section IV.

II. LA THÉORIE DE L'INTÉGRATION DE MILLER

Dans son article, *Immigrants, Nations and citizenship*, Miller compte circonscrire les attentes de la société d'accueil à l'égard des immigrants et *vice versa*. Ces attentes, d'un côté et d'autre, ressemblent à des engagements non-écrits. Il entend donc approcher le rapport entre immigrants et citoyens de la société d'accueil comme un rapport « quasi-contractuel ».³⁸ Sans avoir à prendre une forme juridique, le contrat renvoie à des « droits » et des « obligations » selon les termes utilisés par l'auteur. En déterminant les « droits » et les « obligations », de chaque partie, immigrants et société d'accueil, on serait en mesure de juger si les immigrants sont intégrés ou non. Ils le seront, bien sûr, s'ils assument les « obligations » contre les « droits » auxquels ils auront accès. Mais pour l'équilibre recherché entre les « avantages » et les « désavantages », il faut des normes d'équité (*norms of fairness*). De nouveaux membres de la société, il faut les traiter dans des termes équitables. Miller propose que ces normes aient pour source le « caractère moderne et démocratique de l'État-nation » (*character of modern democratic nation-states*)³⁹. Un bon équilibre entre droits et obligations sera jugé à partir d'un étalon que représentent les présupposés normatifs de l'État-nation en tant qu'État « moderne et démocratique ». « *These terms, I shall argue, depend on the character of modern democratic nation-states.* »⁴⁰ On aimerait indiquer ici que, pour l'auteur, l'État-nation semble une *source* de normes et non une simple condition *factuelle* avec laquelle il faut composer sans lui conférer la dignité de l'autorité normative. Néanmoins, cela ne

³⁸ Miller, *Immigrants, Nations and citizenship*, Op. Cit., « *The approach is quasi-contractual, in the sense that it searches for norms of fairness to set the terms on which immigrant groups and host societies should interact without regard to the particular circumstances of any individual immigrant or category of immigrants.* » p. 372-373.

³⁹ Ibid., p. 373.

⁴⁰ Ibid.

veut pas dire que l'État-nation n'intègre pas de normes morales qui, comme l'égal traitement, ont leurs propres justifications, mais simplement que l'on commence d'abord par l'État-nation comme substrat ultime et ensuite on y intègre des ingrédients libéraux qui seront naturellement encadrées et interprétées sous la lumière de cette entité politico-juridique, elle-même déterminée par la « culture » partagée et l'identité nationale. Le « démocratique » s'ajoute à « État moderne », tel un greffon ajouté à un porte-greffe. Mais les revers d'une telle prémisse commencent à paraître dès qu'on essaie de creuser dans le contenu normatif de « l'État moderne ». Si l'État-nation réfère à la culture, et si la culture réfère à un « ensemble distinct de valeurs », on ne peut échapper à la conclusion que l'État-nation lui-même réfère au même « ensemble de valeurs ». Le risque ici est de voir les normes sociales, incarnant « l'ensemble des valeurs » qu'exprime la culture, se hisser à la dignité de normes morales. C'est pourquoi cette expression « État moderne et démocratique » résume toute l'approche de Miller dans la mesure où elle commence par une ontologie (« État moderne ») et lui plaque des normes morales (« démocratique », droits humains, etc.) dont le rôle semble secondaire. Ce mélange entre, d'une part, la description de la réalité sociale et politique où se reproduisent les normes sociales et, de l'autre, les normes morales est un trait caractéristique des analyses de Miller.

1. Le principe d'égal traitement et ses retombées négatifs sur l'État-nation

Pour identifier ces normes statonationales [d'État-nation], selon Miller, il faut s'en remettre aux deux transformations constitutives qu'a connues l'État-nation : *i-* l'égalité citoyenneté, et l'égal traitement qui s'ensuit, et *ii-* l'intégration culturelle, c'est-à-dire, pour Miller, l'intégration dans la « nation culturelle » (*will to integrated into cultural nation*)⁴¹. L'égal traitement est l'une des conséquences de l'uniformisation du statut de la citoyenneté. L'égalité juridique et morale des citoyens est universelle au sein de la communauté politique nationale. Cependant, l'accès des nouveaux arrivants à la citoyenneté s'étend non seulement aux droits civiques et sociaux, mais aussi à des droits de nature culturelle, lesquels sont une extension du respect de l'égalité des chances (*equality of rights or opportunity*). Pour respecter l'égalité des chances, l'État libéral doit tenir compte des entraves culturelles potentielles qui empêcheraient les nouveaux citoyens de s'offrir les mêmes chances que leurs concitoyens de la société ambiante. Les jours fériés liés directement à la religion chrétienne contrarient l'égalité des chances pour les citoyens disciples des autres religions. Ne pas accommoder les immigrants revient à les incommoder injustement et enfreindre ainsi le principe d'égal traitement. En contrepartie, leur accommodement sur ce point change la nature de l'État-nation d'un État

⁴¹ Ibid., p. 376.

homogène à un État « multiculturel ». Pour un philosophe républicain comme Miller cela pose des problèmes très sérieux. Le problème le plus fondamental consiste dans le dénoyautage de l'arrière-plan culturel qui tient en solidarité l'ensemble de la structure politico-juridique de l'État-nation. C'est pourquoi, à ses yeux, ces deux éléments, l'égalité citoyenneté et l'intégration culturelle, entrent en conflit structurel. La diversité des arrière-plans culturels qu'apportent avec eux les immigrants risque d'entamer la « culture nationale distincte » qui est la *raison d'être*⁴² de l'État-nation. Il y a différents États-nations parce qu'il y a autant de cultures différentes. Accommoder les immigrants revient à entamer ce qui est distinctif dans la nation, sa culture. Un certain degré de diversité, protégée par l'État dans sa dimension libérale, peut entraîner un changement irréversible de son identité culturelle.⁴³ Cette diversité théoriquement protégée par l'État lui semble synonyme d'une « citoyenneté multiculturelle » (*multicultural citizenship*) qui se substituerait à la « nationalité ».⁴⁴

L'une des politiques possibles pour atteindre un équilibre optimal et éviter le conflit structurel entre ces deux paramètres de la stabilité de la société est de restreindre l'accès des immigrants, jusque-là considérés comme des « citoyens potentiels », à la citoyenneté en les considérant comme de simples « *denizens* ». Ceux-ci sont des résidents qui jouiront de la protection de l'État du droit et de la liberté de travailler avec certains droits civils et sociaux sans leur accorder l'entière « panoplie » des droits qu'offre la citoyenneté pleine, comme le « vote » et « l'égalité des chances » (*rights guaranteeing equal opportunities*).⁴⁵ Historiquement, cette politique est connue en particulier en Allemagne et en Suisse où les immigrants étaient considérés comme des « travailleurs étrangers ». Mais il se trouve que ces deux pays ont, pendant ces trois dernières décennies, fini par accepter la naturalisation des immigrants ou de leurs enfants. En particulier, la libéralisation de la politique de nationalité allemande, depuis les années 1990, est un fait marquant qui contraste ironiquement avec la tendance de la politique de nationalité française à devenir de plus en plus moins libérale⁴⁶. Miller en conclut non seulement que renoncer au principe de l'égal traitement est infaisable, mais qu'il serait également injuste. Si la discrimination sur la base de la religion, de la race, etc. est injustifiée, ajoute-t-il, pourquoi la discrimination sur la base de la nationalité serait justifiée⁴⁷. Miller remarque aussi

⁴² « (...) if there was no distinct culture to protect, there would be *no reason* for the state to exist as an independent entity. », [Je souligne] Ibid.

⁴³ C'est l'un des arguments plausibles selon Miller pour justifier l'interdiction de la construction de minarets en Suisse, à ce sujet voir le chapitre 3.

⁴⁴ Ibid., p. 378.

⁴⁵ *Immigrants, Nations and citizenship*, Op. Cit., p. 377.

⁴⁶ Rogers Brubaker, *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*, Belin, Paris, 1997.

⁴⁷ *Immigrants, Nations and citizenship*, Op. Cit., p. 377.

judicieusement que le risque est réel de voir se créer une classe de métèques qui serait le point de départ d'une discrimination institutionnalisée décomplexée et probablement légalisée.

Si l'État libéral ne peut donc pas, en vertu de ses engagements pour les droits humains, renoncer au principe de l'égal traitement, est-il possible donc d'alléger la tension dans l'autre dimension du problème, c'est-à-dire l'intégration des immigrants dans la « nation culturelle ».

2. L'intégration culturelle

Selon Miller, la légitimité de l'État-nation est tirée de son rôle, ou plutôt sa *raison d'être*, comme « protecteur » et « promoteur » de la « culture nationale de son peuple ». L'État-nation incarne une « culture distincte » (*distinct culture*). Par « culture nationale distincte », Miller entend dire un « ensemble distinct de *valeurs culturelles* » (*its claim to be the embodiment of a distinct set of cultural values*)⁴⁸ que représente la « nation culturelle » [nous soulignons]. Est-il à noter en passant que la dimension axiologique de l'intégration culturelle défendue ici par Miller est explicite et forte.

Or, il y a deux facteurs concomitants dont les effets combinés sont néfastes sur l'intégration culturelle. Le premier est « l'élément caractéristique de l'époque » qui est la nôtre, et consiste dans la montée en flèche de la « culture globale » (*global culture*)⁴⁹ qui rend de plus en plus difficile la protection de la culture nationale. Ce facteur globalisant est greffé sur un autre facteur interne relatif à la restriction de l'interférence étatique auprès de la population en vue de l'intégrer dans le moule nationale. Les « techniques de la construction nationale » (*nation-building techniques*), consistant à forcer les populations à « l'uniformité linguistique ou religieuse »⁵⁰ (*the forcible imposition of the linguistic or religious uniformity*), sont mis hors jeu en raison de l'autorité prépondérante des principes libéraux dont les droits humains. Qu'ils le veuillent ou non, les « États modernes et démocratiques » acquièrent un caractère « multiculturel » dans la mesure où ils respectent les différents groupes culturels et se trouvent ainsi les mains trop liées pour pouvoir imposer au moyen de la force physique (*forcible imposition*) une « identité nationale commune »⁵¹.

Whether they admit it officially or not, modern democratic states are multicultural: they are committed to tolerating or even encouraging the co-existence of different cultural groups within their borders, and this ties their hands when it comes to promoting a common national identity across the various groups. Since new immigrants are likely to arrive as bearers of

⁴⁸ Ibid., p. 375.

⁴⁹ Ce problème de la globalisation et ses effets sur la culture nationale sera exposé avec un peu plus de détail dans le chapitre 2, section I.

⁵⁰ Ibid., p. 376.

⁵¹ Ibid.

cultural values distinct from those of the receiving community, the question arises to what extent, and by what means, the state may attempt to integrate them into the existing national culture.⁵²

D'après Miller, le problème essentiel qui guette l'État-nation, est que l'homogénéité culturelle qui était à l'origine de sa constitution historique est mise en danger par « les valeurs culturelles » différentes qu'apportent avec eux les immigrants au sein de la société ambiante. Bien évidemment Miller soulève l'apprentissage de la langue, de la culture politique aussi bien que des cours sur la citoyenneté, de l'éducation que leurs enfants doivent recevoir, etc. Le philosophe ne se contente pas de la culture politique (les « normes politiques ») comme moyen de l'intégration, il faut en plus leur ajouter les « normes sociales » (*social norms*). Normes politiques *et* sociales constituent la « culture publique » ou, comme il le dit ailleurs, la « culture publique commune ».

Il y aura donc deux sphères différentes, la « sphère publique » où la culture publique est partagée par tous les citoyens et la « sphère privée » où se confine la « culture ancestrale » des immigrants⁵³. La question qui se pose c'est seulement comment tracer les lignes de partage entre ces deux sphères et donc ces deux cultures, publique et privée. Mais cette possibilité, où il y a cohabitation entre deux ordres culturels issus de deux provenances, ne serait pas acceptée comme allant de soi. Il faut d'abord décrire le problème posé si les choses prennent cours de cette façon, c'est-à-dire décrire l'impact des arrière-plans culturels que portent avec eux les immigrants au sein de la société ambiante. Se profile ici un imminent *conflit de valeurs* : celles provenant de l'immigration et celles « indigènes ».

Pour tirer au clair les conséquences ultimes des prémisses mises en avant par Miller, il faut rappeler brièvement les grandes thèses qui leur sont sous-jacentes. Pour Miller, la citoyenneté, et en général la constitution politique d'une nation, reposent ultimement sur son identité nationale. La citoyenneté républicaine, la démocratie délibérative et en général l'État libéral doivent leur légitimité et leur viabilité à un arrière-plan culturel auquel les citoyens donnent leur allégeance la plus profonde. Une fois cette base culturelle entamée par l'introduction d'autres arrière-plans culturels qui lui sont différents et peut-être opposés, l'État libéral chancelle en perdant son point d'appui le plus fondamental.⁵⁴ Voilà comment les choses sont organisées dans l'esprit du philosophe britannique.

⁵² Ibid.

⁵³ Le texte de Miller ne soulève pas ici le rapport entre la sphère publique et la sphère privée, mais on ne violente pas ses propos en les mentionnant ici. Mais le fait qu'il introduit une distinction nette entre la culture privée et la culture publique, on peut se permettre de pousser son analyse à ses conclusions logiques.

⁵⁴ Ces thèses ici esquissées seront exposées et discutées en détails en particulier dans le chapitre 2, section I.

Or, le flux migratoire sous la contrainte normative qu'imposent autant le poids des droits humains que la contrainte économique, qu'impose le besoin des sociétés d'immigration à recevoir des travailleurs qualifiés, entre en tension avec les exigences de l'intégration culturelle des nouveaux arrivants. Le premier terme de la tension pousse vers une société multiculturelle tandis que l'intégration culturelle bride cette tendance en imposant la même « culture publique » à tous les citoyens. Le conflit essentiel est donc un conflit entre le « multiculturalisme » et la « nationalité ».⁵⁵

Le multiculturalisme, c'est-à-dire une intégration simplement *civique* des immigrants sans leur intégration *culturelle*, prétend pouvoir se débarrasser du rôle de l'homogénéité culturelle : la langue, la religion, les normes sociales, etc., à l'exception des normes politiques. Le problème que se pose Miller est celui de savoir si la « seule citoyenneté », c'est-à-dire la « citoyenneté multiculturelle », fournirait un « ciment suffisamment fort » (*sufficiently strong cement*) pour tenir cohérent l'État-providence (*Welfare state*) démocratique, lequel État est fondé sur un « haut niveau de confiance interpersonnelle et de coopération ». La citoyenneté dont la substance se résume en un ensemble de principes éthiques, juridiques et politiques, qui n'est que l'autodéfinition de l'État libéral, peut-elle fonctionner adéquatement sans s'appuyer sur un arrière-plan culturel plus « épais » et ayant donc plus consistance ? En d'autres termes, la citoyenneté a-t-elle une justification intrinsèque ou aurait-elle fondamentalement besoin d'autres choses pour lui injecter plus de légitimité sociologique, de cohérence morale et de viabilité politique ? À défaut de quoi, l'intégration des immigrants dans la « nation culturelle » serait une conséquence logique et un prérequis de premier plan de leur accès à la citoyenneté, laquelle n'est le cas échéant qu'une couche de réalité secondaire⁵⁶. Miller n'hésite pas sur ce point. Sa réponse est un « non » très fort. Il défend ce qu'il appelle la « thèse nationaliste » (*nationalist thesis*)⁵⁷, laquelle s'oppose à la citoyenneté multiculturelle et au « patriotisme constitutionnel ». Par « thèse nationaliste », Miller semble vouloir dire que l'homogénéité culturelle est une source déterminante de la confiance civique. Il présente, il est vrai, cette idée de façon inversée dans la mesure où il défend l'idée selon laquelle « l'hétérogénéité culturelle » (*cultural heterogeneity*) défait la volonté des citoyens à donner leur allégeance en vue de la réalisation de

⁵⁵ Ibid., p. 378.

⁵⁶ C'est dans ses deux livres *On Nationality* et dans *Citizenship and National Identity* que Miller discute de ces questions avec largement de détails. Nous reprenons ces thèmes dans le Chapitre 2, intitulé « Citoyenneté et identité nationale », de ce mémoire.

⁵⁷ Ibid., p. 378.

certaines politiques.⁵⁸ Cependant, son choix semble aller spontanément vers la nécessité du partage de l'identité culturelle qui est le cœur de l'identité nationale.

L'allégeance des citoyens à l'État sans arrière-plan culturel, au sens fort du mot, c'est-à-dire leur allégeance à l'État comme simples institutions publiques, ce que Miller appelle le « patriotisme constitutionnel »⁵⁹, n'est pas suffisante. Les défenseurs de la possibilité d'une telle allégeance sont pour ainsi dire des théoriciens qui ne se basent sur aucune expérience historique. Miller recourt à son idée de la nécessité de l'homogénéité culturelle comme source de confiance parmi les citoyens. Par homogénéité ou hétérogénéité culturelles il faut comprendre l'interférence de tous ces éléments : la « race », le « clivage linguistique et religieux », « l'ethnie », les « groupes culturellement différenciés », « l'ensemble distinct des valeurs culturelles », entre autres.⁶⁰ Il est possible et même aisé de montrer que cela n'est pas la nation ni l'identité nationale, et qu'au plus ce sera une notion problématique de la nationalité, mais on le fera ailleurs le moment venu. Mais Miller met en perspective la corrélation entre confiance mutuelle, amitié civique, et l'État-providence démocratique. Plus d'immigrants conduit à plus d'ethnies et de clivages religieux et culturels, et tout cela conduit à moins de confiance et donc moins d'engagements forts pour nos concitoyens, et enfin moins de dépenses pour des projets de portée publique. Selon l'auteur, des études empiriques ont montré que les fonds publics relatifs à la redistribution des richesses sont beaucoup moins généreux aux États-Unis qu'en Europe. La raison en est le « fractionnement racial » aux premiers et son contraire à la seconde.⁶¹

Bref, Miller constate deux événements : le premier consiste à dire que l'hétérogénéité culturelle défavorise autant la citoyenneté démocratique qu'une politique de redistribution substantielle, « l'intégration sociale »; la possibilité du « patriotisme constitutionnel » n'est pas encore prouvée par les faits et donc il ne faut prendre au sérieux que son contre-pied, la « thèse nationaliste ». Le second est que les démocraties multiculturelles ont toujours suivi une politique d'intégration culturelle en parallèle avec le respect de l'égalité de chance pour les minorités culturelles. Donc « l'incorporation des immigrants dans la culture nationale » était menée « main à la main » avec les politiques multiculturelles.

Plusieurs prémisses sont mises en avant par David Miller dont l'intégration culturelle qui nous semble assez ambiguë. Nous préférons donc l'examiner dans ce chapitre sous deux angles. Le

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Bien évidemment, Miller reprend l'expression de Habermas, mais celle-ci étant « généalogiquement » liée au nom de ce dernier, il ne réfère pas régulièrement à son auteur.

⁶⁰ Ibid., p. 377-378.

⁶¹ Ibid., p. 378-379.

premier consiste à examiner l'ontologie sociale derrière tout choix possible de la société ambiante autant que des immigrants. Le but est de tracer une ligne claire entre, d'une part, ce qui est nécessaire dans toute intégration, auquel n'échappe ni la société ambiante ni les immigrants et, de l'autre, ce qui est superflu et ne doit pas faire l'objet d'une attente légitime de la part de la société d'accueil. Dans ce nécessaire il y a deux types de besoins. Le premier type de besoin est compris dans deux sens. Il est d'abord question de la culture au sens fonctionnel, en particulier de la *langue* dans laquelle s'effectue l'intégration (III). Mais en plus il est également question d'adhésion aux principes de *l'État libéral-pluraliste*, c'est-à-dire la culture [au sens] politique (V). Le second besoin, correspondant à la culture au sens axiologique immédiat, consiste à montrer le superflu dans l'intégration des immigrants et pourquoi la mobilisation du superflu comme s'il s'agit de quelque chose de nécessaire, devient néfaste et source autant de la discrimination contre les immigrants que de la segmentation de la société. Il reste bien évidemment deux autres questions. La première porte sur le rapport entre « la seule citoyenneté » et l'arrière-plan culturel, c'est-à-dire l'identité nationale. Dans quelle mesure ce dernier serait le seul à pouvoir assurer à la citoyenneté sa légitimité et sa viabilité (chapitre 2). La seconde question porte sur le rapport entre la « culture privée » et la « culture publique » (= « culture publique commune »), en particulier la distribution de leur rôle suivant la distinction public-privé (chapitre 3).

III. LE NÉCESSAIRE DANS L'INTÉGRATION DES IMMIGRANTS

L'un des problèmes que pose « l'intégration culturelle » défendue par David Miller est l'ambiguïté de l'usage qu'il en fait. La culture n'est pas un terme univoque et son usage serait constamment obscurci par de grandes zones grises. Le terme « culture » renvoie à une panoplie d'objets, de comportement, de valeurs, de modes de vie, etc. La gastronomie, les habits, la musique et les arts, la religion, la langue, la littérature, l'histoire, les croyances, la culture politique, etc., tout cela fait partie de la culture. Lorsqu'on profère l'expression « intégration culturelle », la question de savoir de quoi s'agit-il au juste demeure sans réponse. Miller n'approuve pas par exemple que l'examen que doivent passer les immigrants en Allemagne en vue d'obtenir la citoyenneté, contienne des questions sur des auteurs comme Schiller ou Goethe ou des peintres comme Caspar David Friedrich. De telles questions ne sont pas liées « intrinsèquement » à la citoyenneté. La connaissance des auteurs et des peintres, comme la connaissance approfondie de la langue, ne fait pas partie de la culture publique commune, mais de la « culture privée ». Cependant, Miller énumère un nombre de prérequis pour l'intégration culturelle des immigrants sans pour autant mettre un terme à ce nombre. Et il n'y peut

rien s'il s'en tient à l'intégration culturelle sans arrêter l'extension du mot « culture ». On ne peut pas non plus l'arrêter à partir d'un critère appartenant à la culture elle-même. Ce critère, pour qu'il soit raisonnable, doit être *politique*, c'est-à-dire tiré de la *raison publique*. Mais cela est impensable pour Miller.

L'un de ces prérequis pour l'admission à la résidence à long terme ou à la citoyenneté est « l'acceptation des principes de base de la démocratie libérale » (*accept the basic principles of liberal democracy*). Bien sûr accepter, explique-t-il, n'est pas « croire » (*belief*) à ces principes dont il faut accepter « en pratique » la légitimité ainsi que celle des politiques qui s'appuient sur eux. Un autre prérequis aussi « légitime » que le premier est celui selon lequel les groupes d'immigrants sont tenus d'abandonner les pratiques que dénonce le libéralisme comme l'« oppression des femmes » ou « l'intolérance » envers les autres religions et croyances, etc. (*and the like*) ; aussi ne pas empêcher leurs jeunes filles d'aller à l'école ; se familiariser avec la langue nationale, le système politique et juridique, etc. C'est pourquoi il trouve légitime de soumettre les nouveaux arrivants au test de la citoyenneté. La plupart de ces prérequis sont à rassembler dans deux éléments : démocratie et droits humains, comme ingrédients clés de l'identité politique du régime libéral. Cependant, Miller laisse entendre que cette liste d'interdictions est interminable.

Pour ne pas mélanger les choses, nous commencerons d'abord par l'acceptation linguistique de l'intégration culturelle, pour passer ensuite à l'acceptation axiologique de la culture (la teneur axiologique de la langue étant médiate), et enfin à l'acceptation relative aux normes de l'État libéral.

Notre objectif est de montrer que l'intégration linguistique est une contrainte socioprofessionnelle émanant de la place de la langue et de l'éducation publique dans la société moderne. En d'autres termes, nous voulons montrer ici pourquoi certaines demandes d'intégration sont sans objet. Prétendre qu'il y a des problèmes à ce sujet ressemblerait donc à faire sa prière pour que le fleuve suive son cours naturel. Il n'est pas question que l'apprentissage de la langue se fasse sans effort. Mais simplement il s'agirait d'un effort d'apprentissage qu'il faut pallier par les moyens correspondants sans relier cela à un soi-disant problème d'intégration. Il est évident et incontestable qu'un manque d'apprentissage de la langue minimiserait sévèrement les chances d'une bonne insertion professionnelle et sociale, mais le motif profond des soucis de Miller est de garder intacte l'identité nationale : dès lors, la « structure de culture » n'est pas la seule à considérer.

S'intégrer dans la culture d'une société en général, sa « culture sociétale », c'est-à-dire apprendre à lire, à écrire, et travailler dans la langue nationale, sont des conditions rudimentaires pour toute vie

sociale minimalement décente. Auparavant, l'économie ne comptait pas beaucoup sur les réseaux communicationnels et ne demandait pas une formation fondamentale qui confine à dix ans d'enseignement public soutenu par un énorme budget. Aujourd'hui ce sont des conditions de la survie. Le rôle de ce qu'on appelle la « culture sociétale » est mis en relief par les meilleurs arguments. Ernst Gellner en particulier identifie avec précision le rôle de la langue et de la culture dans les sociétés modernes. Au moyen du concept de « culture » (appelée plus tard « culture sociétale » par Kymlicka), Gellner cherche à décrire la culture moderne comme étant fondamentalement enchevêtrée avec le travail, la production et les activités économiques en général.⁶² Elle est désormais le moyen et la fin de toute la société, élite et peuple. La protection de la langue nationale est une protection de leur qualité de vie dont la production culturelle et le revenu. Une éducation de bonne qualité n'est pas possible dans une langue qui n'a pas une vraie souveraineté sur les multiples dimensions de la vie sociale.

Pour comprendre les propos de Gellner, il faut jeter un regard sur le besoin derrière l'importance qu'il attribue à la culture⁶³ et à la langue. L'un des éléments clés de la mise en avant de cette caractéristique de la culture est la mobilité géographique *et* professionnelle, le mouvement dans l'espace du territoire national et le changement de métiers dirait un Charles Taylor commentant Gellner.⁶⁴ La finalité de ces mouvements est de transformer les anciens ordres séparés suivant plusieurs lignes de partage (langue, ordre politique, propriété, statut juridique, etc.) en « une population mobile, lettrée, normalisée et interchangeable du point de vue culturel.⁶⁵ » La langue dont parle Gellner, est une langue « écrite », « codifiée » et « transmise au moyen de l'éducation » et est le substrat de ce qu'il appelle la « haute culture » (*high culture*).⁶⁶ La langue ainsi définie est une langue émancipée de l'usage contextuel. Il s'agit d'une langue assurant la communication entre des personnes se trouvant chacun à l'autre bout du téléphone, du fax, etc., où les communicants n'entretiennent aucune relation personnelle, familiale, etc., où le contexte aurait un quelconque rôle. Le besoin derrière une langue capable d'assurer la communication sans recours au contexte, tâche que n'auraient pu s'en acquitter les langues prémodernes, sont le travail et les activités économiques, qui s'y déroulent. Selon Gellner, ce besoin tient au changement de la nature du travail basé sur le

⁶² Ernst Gellner, *Nations et nationalismes*, Op. Cit., p. 72; W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle, Une théorie libérale du droit des minorités*, Boréal, 2001, p. 115.

⁶³ Par culture chez Gellner, il vaudrait mieux comprendre éducation publique dans une homogénéité linguistique.

L'introduction des valeurs au sens immédiat serait vraisemblablement plus fort que ce qu'entend dire Gellner lui-même.

⁶⁴ C. Taylor, *Dilemmas and Connections, Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 2011, p. 82.

⁶⁵ Ibid., p. 72.

⁶⁶ Ernst Gellner, *Nationalism*, New York University Press, New York, p. 14 et p. 29.

maniement physique des objets à un travail de nature « sémantique » (*“the semantic nature of work”*).⁶⁷ Travailler, c’est faire une bonne prestation verbale, écrite et/ou orale ; c’est fondamentalement « communiquer des significations » et non pas faire usage de ses muscles. Un tel besoin exige de dégager la langue des ambiguïtés du contexte, et produire des significations simples, standards et « explicites » et donc accessibles à une personne anonyme qui n’aurait pas besoin du contexte pour accéder au message véhiculé. Charles Taylor explique le nouveau besoin ainsi :

*We need people who can communicate with each other and generally understand each other without having to rely heavily on familiarity with particular contexts of family, clan, loyalty, provenance, et cetera. To “do business” with each other, operate a system of courts, run a bureaucratic state apparatus, and the like, we need millions who can communicate without difficulty in a context free fashion. A standard language must replace all the local and class dialects that abounded earlier. »*⁶⁸

En effet, une communication libre de tout contexte ne concerne pas seulement la familiarité avec la famille, le clan, les loyautés et les provenances, on peut remarquer ces changements dans les comportements communicationnels des individus eux-mêmes. Si l’on observe comment communiquent deux personnes, l’une éduquée dans une langue définitivement moderne et une autre personne *communiquant* dans une langue qui n’est modernisée que peu ou pas, la première chose qui retient notre attention c’est la disparition de la gesticulation, de l’expression faciale forte, et de la langue du corps en général chez la première personne, mais pas chez la seconde. La première personne se débarrasse très largement des moyens de communication autres que la langue elle-même, dans son sens étroit, alors que la seconde personne fait encore usage des mains, du visage et des autres organes. La codification à travers des règles explicites et formelles, l’écriture et la transmission de masse à travers le système éducatif sont à leur tour les conséquences naturelles de la même transformation. La centralisation linguistique est requise ici par la force du nouveau lien social en gestation. Le protecteur de la langue et de la culture c’est l’État. Ce ne sont ni les familles ni l’Église, anciens champions de la culture héritée et ésotérique, mais l’État, à travers le système éducatif « *and its essential uniformity dictat* », qui s’attèle à cette tâche.⁶⁹ L’économie, l’État et son rôle social, la codification et la centralisation linguistique, la nature « sémantique du travail », etc., tout cela conduit à l’homogénéisation culturelle et linguistique. C’est « l’impératif fonctionnel », dit Taylor. En plus, pour ce rôle il ne saurait y avoir plusieurs candidats. Ce qui nous intéresse cependant dans l’ontologie gellnérienne c’est la structuration des choix qui s’offrent aux immigrants autant qu’à la société ambiante, moteur et fruit de ces processus. Ni les premiers ni la seconde ne sont capables à se dérober à ce drôle d’ « impératif fonctionnel ». Une langue publique ne saurait être menacée ou

⁶⁷ Ibid., p. 49.

⁶⁸ C. Taylor, *Dilemmas and Connections*, Op.. Cit, p. 82.

⁶⁹ Ibid., p. 83.

perturbée par des pratiques linguistiques des immigrants hors le circuit social principal, dans la sphère privée ou exhibée de façon folklorique dans la sphère publique. L'éparpillement de ce type de population et sa tendance naturelle à s'insérer dans sa nouvelle société confortent ce qui est en cours en vertu de la centralisation de l'État, de la culture, de la langue, de l'administration publique et du droit, etc. Dans la mesure où une telle insertion fait partie des conditions sociales de la vie de tous les jours, elle est si évidente qu'elle relève d'un événement sans histoire. Cette intégration *fonctionnelle* n'a pas posé problème et elle ne le posera pas. Le refus de cette intégration par les immigrants est conceptuellement inimaginable. Bref, l'insertion des immigrants dans leur nouvelle société s'inscrit dans l'ordre naturel des choses à défaut de quoi la société risque d'être en ghettos socioculturels. Apprendre la langue n'est pas un loisir ni un calvaire, il est lié au revenu et à l'activité économique en général, à « l'impératif fonctionnel ».

Pour des raisons historiques, cette question de l'intégration linguistique est explicite au Québec. Malgré la différence de leurs orientations philosophiques, les philosophes qui la défendent suivent une démarche qui contraste point par point avec l'approche millérienne. Michel Seymour, un philosophe qui défend sa propre version de l'identité nationale attribuée à l'intégration linguistique la plus grande importance. Seymour semble dire ceci : si un individu faisant usage « principalement » de la langue nationale avec l'usage des ressources culturelles nationales (cinéma, abonnements aux bibliothèques, lecture de journaux, etc.) ; alors cet individu (= seconde génération) est « *assimilé* » à la culture de la majorité nationale au Québec. Par contre, il serait seulement « *intégré* » (première génération), s'il mélange l'usage des langues et des ressources culturelles qu'on vient de mentionner avec d'autres sources de provenance. La différence entre les deux cas tient aux rapports qu'ils entretiennent avec les ressources culturelles des provenances.⁷⁰ L'important ici pour ma propre démarche c'est que le point cardinal de l'intégration ou de l'assimilation pour Seymour tient fondamentalement à la langue.⁷¹ En commentant Kymlicka à ce sujet, Seymour dit aussi ceci : « On peut favoriser le maintien [par les immigrants] de certaines coutumes vestimentaires, alimentaires, religieuses et autres, et même favoriser le maintien de l'affiliation linguistique des immigrants, sans pour autant encourager l'utilisation publique exclusive de langues autres que le français ou l'anglais. »⁷² En d'autres mots, pour Seymour, seul compte l'usage de la langue : aux écoles, aux tribunaux, au Parlement, au travail, etc., les autres usages sont intrinsèquement marginaux. La

⁷⁰ *La nation en question*, p. 67.

⁷¹ Pour le Québec, Miller accepte la spécificité de l'État québécois à prendre sa liberté dans sa politique linguistique relativement à l'intégration des immigrants. *Immigrants, Nations...*, Op. Cit., p. 389.

⁷² *La nation en question*, p. 53.

reconnaissance de ces affiliations linguistiques par la société ambiante renforcerait son pluralisme, sa dimension libérale et son ouverture et renforcerait l'appartenance de ces immigrants qui se voient respectés et reconnus par leurs pairs sans aucunement entamer le statut privilégié de la langue nationale. Si l'on veut traduire le texte précité ici à une langue gellnérienne, l'affiliation linguistique des immigrants, leurs coutumes vestimentaires et alimentaires seraient ce qu'on appelle le « *folk or low culture* »⁷³, tandis que la langue comme *médium* de la « culture sociétale » représenterait la « haute culture », c'est-à-dire la culture de la vie de tous les jours et usagée dans tous les domaines. Sans prétendre que cela épuise toute l'affaire, il est cependant clair que les lignes de partage de l'intégration des immigrants sont tracées à la suite des frontières des langues. J. Maclure et C. Taylor rejoignent à leur façon la même idée (chapitre 2, section II). Sur ce point, nous avons ici tendance à suivre ce qui est commun à ces trois philosophes (Seymour, Taylor et Maclure) en raison de la *parcimonie* de leur démarche. On peut résumer ce lieu commun au concept de culture publique commune défendue par Maclure, lequel concept renferme deux composantes facilement accessibles et tout à fait raisonnables : *i-* l'adhésion aux principes libéraux de l'État libéral-pluraliste, laquelle est raisonnablement combinée à *ii-* la langue française comme langue nationale. On ne voit ici aucune tendance à l'assimilation excessive à laquelle tend l'approche substantialiste de Miller et avec lui les politiques d'assimilation en vigueur particulièrement en Europe.⁷⁴ L'importance transversale de la langue dans l'intégration d'une société semble ainsi judicieusement conceptualisée par la théorie de Gellner. Le fait que ces auteurs tiennent à ce que la langue joue le rôle de substrat culturel de l'intégration des immigrants sanctionne et conforte son point de vue.

IV. LE SUPERFLU NEFASTE DANS L'INTEGRATION CULTURELLE

Que les citoyens d'une « démocratie constitutionnelle » ou un État libéral, aient une langue politique en commun relativement à des questions clés, cela semble une des prémisses les plus évidentes. Mais comment circonscrire les contours de cette langue et sur la base de quel critère. Comment séparer le politique de ce qui n'est pas politique. Dès le départ l'approche substantialiste rejette cette distinction prétendument artificielle. Les structures politiques, juridiques, éthiques n'ont pas de réalité propre, elles sont pour ainsi dire des ombres d'autres choses, des pantins. Elles reflètent d'autres couches de la réalité, plus fondamentales et plus profondes. Dans l'esprit de Miller

⁷³ Gellner, *Nationalism*, Op. Cit., p. 29.

⁷⁴ Pour l'assimilationnisme en France, voir A. Hajjat, *Les frontières de l'« identité nationale », L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*, La Découverte, 2012; pour les politiques assimilationnistes en Europe en général, voir Martha Nussbaum, *Les religions face à l'intolérance, Vaincre la politique de la peur*, Climats, 2013.

le secret de la citoyenneté républicaine réside dans la toile de fond culturelle. Mais le mot « culture » est si vague qu'il nous faut procéder à des divisions et à des analyses en bonne et due forme pour explorer le contenu d'une telle hypothèse. Il est évident qu'il ne s'agit pas de la simple culture politique. Pour Miller, l'intégration des immigrants n'est pas synonyme de leur intégration dans les normes politiques, elle est *aussi* intégration dans les normes sociales. Elle concerne les « orientations axiologiques » comme la religion, les valeurs et les modes de vie, lesquels ne touchent toutefois pas à la culture sociétale⁷⁵ au sens défini plus haut. Pour des raisons relevant de l'argumentation et en vue de structurer l'éventail des choix s'offrant à nous, nous souhaitons tracer une ligne de partage entre, d'un côté, l'insertion des immigrants en société en terme de « culture sociétale » et, de l'autre, « l'ensemble des valeurs ». Selon Miller, les immigrants apportent des visions du monde qui secoueraient l'arrière-plan culture soutenant la citoyenneté, et qui seraient des obstacles à leur intégration dans leur nouvelle société. Leur assimilation à l'ensemble des valeurs nivèle les différences que marquent leurs visions du monde et éradique les sources de tension avec la société ambiante dues à leurs orientations axiologiques de provenance. Les changements qui touchent aux arrière-plans culturels, au sens axiologique, posent des problèmes de légitimité, de viabilité et de stabilité des structures éthiques, juridiques et politiques. Selon cet auteur, le « patriotisme constitutionnel », un régime de citoyenneté basé strictement sur une culture publique qui n'engage pas les « normes sociales » et les « valeurs culturelles », est un simple idéal politique ; et à ce titre on ne peut juger avec certitude de sa viabilité. Historiquement, l'humanité n'a encore connu que des régimes qui reposent sur « épais liens culturels » servant de leviers solides aux structures politiques dont la citoyenneté. En se basant sur cette vision linéaire, menant de la sphère culturelle comme infrastructure à sa superstructure, la sphère politique, l'auteur conclut à l'idée selon laquelle plus d'absorption par les immigrants des valeurs de la société ambiante serait une source d'intégration harmonieuse et bien ancrée. Il y a une part de vérité dans cette prémisse. Une société trop divisée sur plusieurs lignes de partage est menacée de faire face à une politisation de ces divisions. Cependant, cette part de vérité se trouve obscurcie à outrance par les tendances substantialistes de Miller.

Rappelons-nous les exigences implicites ou implicites qu'il faut satisfaire par les immigrants avant ou après leur admission comme résidents et ensuite comme citoyens. Les immigrants sont tenus à

⁷⁵ Apparemment, en forgeant l'expression « culture sociétale », Kymlicka semble éviter ce sens (axiologique) fort de la culture pour ne soulever que le côté institutionnel. Seymour semble aussi rejoindre la même idée en faisant la distinction entre « structure » et contenu axiologique de la culture. Nous prenons acte de cette distinction si utile à notre propos.

accepter les « principes de bases de la démocratie libérale »⁷⁶; à abandonner les pratiques que dénonce le libéralisme comme l'« oppression des femmes » ou « l'intolérance » envers les autres religions et croyances, etc. (*and the like*); ne pas imposer leurs convictions à leurs jeunes filles en les empêchant d'aller à l'école; apprendre la langue nationale; prendre connaissance du système politique et juridique, etc.; se soumettre au test de la citoyenneté, etc., et ce n'est pas tout. Ils doivent éventuellement accepter que l'État favorise une religion qui n'est pas la leur, et en plus accepter que cette « religion favorisée » fasse partie intégrante de l'identité nationale, etc. à laquelle ils sont tenus à s'identifier sans réserve quand bien même elle décline leurs religions et leurs croyances, et par dépendance les décline eux-mêmes. On est donc en présence d'un ensemble d'exigences *indéfini*. La liste des exigences est si longue qu'on se demande pourquoi et sur la base de quel *critère* il faut l'*arrêter*.

L'identité nationale, pour Miller, on le verra en détail (chapitre 2 et 3), est le critère ultime de l'intégration des immigrants et, plus généralement, du fonctionnement de l'État libéral. Devenir citoyen à part entière c'est faire sienne l'identité nationale du pays. Mais l'identité nationale est un concept si vague qu'elle ressemble à un fourre-tout. Elle est plus que les simples normes politiques, les principes moraux et politiques fondant l'État libéral. Sur ce point, l'approche de Miller récupère et formalise le discours et la pratique assimilationnistes. C'est pourquoi il tend, on le verra au chapitre 2, plutôt à rejoindre l'assimilationnisme de John Stuart Mill qu'à rejoindre le fond des discussions philosophiques sur le pluralisme et l'intégration des minorités à travers la « reconnaissance raisonnable » de leurs intérêts collectifs, lesquels se résument pour les immigrants généralement dans la liberté du culte et de conscience. Nous ne prétendons pas que Miller défend littéralement une politique assimilationnisme sans plus, loin de là. Mais quand bien même il manifeste une ouverture sur les identités et les apports des immigrants à l'identité nationale, on s'aperçoit qu'en fin de compte il ne considère que l'identité nationale déjà formée et fermée. Les catégories d'entendement de ses analyses demeurent fidèles à la structure identitaire polarisée de l'État-nation classique. C'est pourquoi en ignorant ces identités, il se voit obligé à suivre la pente infinie et raide de l'assimilation pure et simple, si par ce mot on entend la réclusion des identités collectives minoritaires dans la sphère privée. Désormais toutes les différences que marquent les immigrants par leurs religions et leurs formes de vie, apparaissent comme un manque, un « défaut d'assimilation »⁷⁷ et une dérogation à la norme et finit enfin par être perçues comme des infirmités culturelles. La transformation d'une

⁷⁶ « *The first demand the state can make is political: it can demand that immigrants accept the basic principles of liberal democracy, as these are instantiated in the laws and practices of the state in question (in a constitution, for example).* » *Immigrants, Nations and citizenship*, Op. Cit., p. 384.

⁷⁷ Hajjat, Op. cit.

différence des « valeurs » à une *différence culturelle irréductible* est récurrente et on peut la repérer lorsqu'on rencontre ce discours qui ne fait pas référence à une catégorie de la population, soit les immigrants, mais aux « musulmans », les « juifs », « l'islam », les « Italiens », les « Irlandais », les « Catholiques », etc. Elle fait abstraction du contexte social et historique.

Selon le sociologue belge Andrea Rea, bien qu'aujourd'hui la plupart des immigrants en Belgique soient naturalisés, et sont donc formellement citoyens, il s'avère néanmoins qu'en dehors des formalités, la distance les séparant de leurs concitoyens « de souche » est presque infranchissable. Selon cet auteur, les processus juridiques de naturalisation et d'accès à la nationalité, mis en œuvre en vue de leur intégration civique, furent conçus en l'absence de justificatifs moraux, politiques, qui auraient permis de justifier *publiquement* aux citoyens par naissance la présence de leurs nouveaux concitoyens par adoption⁷⁸. Leur existence semble plutôt physique⁷⁹ que morale, et ce en raison de la tendance substantialiste de l'identité politique, laquelle demeure fermée à eux comme individus ou comme groupes plus ou moins étrangers⁷⁹. Car même si cette présence est tout à fait *légitime* elle n'est néanmoins pas *légitime* dans la mesure où le statut juridique n'est pas sanctionné par l'acceptation ou la reconnaissance de leurs concitoyens de la société d'accueil.⁸⁰ En plus, cette politique d'intégration, strictement formaliste, adoptée par ces gouvernements européens était accompagnée d'une « politique incitative de retour et d'une politique autorisant les communes à pouvoir refuser l'accès de nouveaux étrangers sur leur territoire. »⁸¹ On est en présence de deux réalités incompatibles : les récentes procédures de réforme des lois permettant l'inclusion juridique de ces immigrants, mais en contrepartie le désir de les expulser. Une sorte d'ironie du sort du « mariage blanc » tant traqué par les autorités publiques dans toute l'Europe. La naturalisation juridico-administrative sans acceptation réelle de ces populations est ce mariage blanc. Elle permet, il est vrai, d'éviter l'apartheid juridique, mais ne réussit pas à saper l'apartheid social et culturel, ni la discrimination religieuse. Avec ces deux réalités sociologiquement constatées, on a toutes les raisons de croire que l'intégration ainsi comprise est conçue simplement comme un expédient pour se tirer d'affaire, question de gérer un « problème ». Toujours selon Andrea Rea, la définition de l'intégration par l'élite belge se compose de

⁷⁸ Andrea Rea, *Accès à la citoyenneté des immigrants et absence de reconnaissance*, contribution d'Andrea Rea dans Jenson Jane, Bérengère Marques_Pereira et Érik Remacle (sous la direction), *L'état des citoyennetés*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2007, p. 126

⁷⁹ Ce point prendra plus de clarté en particulier au chapitre 3.

⁸⁰ Ibid.; Les autorités belges, françaises, suisses, néerlandaises et allemandes, croyaient en un certains moment que les immigrants provenant de l'Europe de l'Est et du Sud, de la Turquie et du Maghreb, finiront par partir et retourner à leurs pays d'origine. Depuis la fin des années 1970, ces pays ont réalisé que le retour de ces immigrants est simplement chimérique; dès lors cette situation est appelée « mythe du retour »; voir aussi A. Hajjat, Op, Cit.,

⁸¹ Ibid., p. 132.

trois volets : l'intégration juridique, le soutien social et le *cloisonnement de la différence culturelle dans la sphère privée*. La Belgique semble ainsi recevoir des vagues d'immigrants tout en faisant comme si de rien n'était, et se dispense ainsi de tout accommodement des intérêts de ces derniers et en particulier de toute politique d'*Affirmative-Action* possible. À y voir de plus près, l'approche millérienne est difficile à distinguer par rapport à la vision belge de l'intégration décrite ci-haut, non pas mot par mot et dans tous ses détails, mais dans son approche et sa vision globales.

Le sociologue belge constate également la réalité quotidienne, qui en découle, selon laquelle, en Flandre, les autorités demandent à ces immigrants de devenir pratiquement Flamands pour s'intégrer à la société flamande « tout en pensant qu'ils ne *le seront jamais tout à fait*. »⁸² [Je souligne.] À bien des égards, c'est la même situation des catholiques de l'Europe de l'Est et du Sud, d'Irlande et des juifs lors de la montée du nativisme américain, de la fin du XIX^e jusqu'au-delà du milieu du XX^e siècle, selon lequel il faut se conformer aux critères WASP pour être acceptés comme membres de la société. Ceci fut naturellement impossible à ceux qui ne sont pas des hommes blancs et protestants ou généralement d'origine britannique. Les origines sont de ces choses dont on ne dispose pas à notre guise, et ce faisant, une telle demande est en effet un rejet pur et simple des immigrants comme étant des personnes et des groupes ne pouvant jamais être de « vrais Américains », et c'est cela le sens littéral du mot « nativisme ». Dans les deux cas de figure, on assiste presque à la même version de l'aspect aporétique d'un assimilationnisme fort et univoque, dont la discrimination est un critère constitutif.

En effet lorsqu'on réduit l'identité *politique* à l'identité *culturelle*, on déclassé les immigrants et les minorités. Notre point sur l'identité politique émane de l'idée principale du libéralisme politique selon laquelle une identité publique ne peut être substantielle qu'au prix d'entorses et de lésions enfreignant les principes politiques premiers de la justice; et partant, aucune définition *non-politique* de l'identité n'est justifiable. La définition culturelle de l'identité politique altère celle-ci en une identité culturelle. Une telle démarche est l'équivalent de la définition de l'identité politique par la religion et partant considérer la citoyenneté sur la base de la religion. En effet, historiquement ce fut toujours le cas. L'État moderne est constitué en se nourrissant de la légitimité que fournit religion *nationale*, sous-jacente aux premières formes modernes de la citoyenneté.⁸³ La présence *constitutive* de la religion dans

⁸² Ibid.

⁸³ « Si nous considérons l'État moderne comme « séculier », comme acceptant (ou comme insistant sur) la séparation de l'Église et de l'État, nous sommes encore là conduits à mettre en doute la modernité de la société politique des débuts de l'ère moderne et d'une grande partie de sa pensée. Quoi qu'ils aient pu être par ailleurs, les États de l'Europe du XVI^e et XVII^e siècles n'étaient pas des États séculiers. Ils étaient ou, tout au moins, ils s'efforçaient énergiquement d'être des

sa légitimité exerce une pression toujours actuelle qui va à l'encontre de ses tendances vers le pluralisme. Miller remarque judicieusement que l'uniformisation religieuse était l'une des « techniques de la construction nationale ». La conséquence directe, on l'a vu avec Nussbaum, en est que les confessions et les religions différentes étaient toujours suspectes de trahison et de menace, et ce jusqu'à l'après-Seconde Guerre. Pour éviter cet ancien scénario, il faut considérer que ni la religion, ni la culture ne soient des éléments politiques, et à ce titre, ne puissent servir de critères pour une identité politique que seuls des critères politiques. Une politique juste de l'inclusion des immigrants doit reposer sur les principes d'égalité et de réciprocité entre les citoyens sans considération des origines et des marqueurs relatifs aux conceptions du bien et aux visions du monde. Or, en réduisant l'identité politique à l'identité nationale et celle-ci à l'identité culturelle, Miller définit l'identité politique à partir de critères qui, eux, ne sont pas politiques, mais bien culturels. C'est imposer des critères là où ils doivent être mis hors jeu. Nous nous contentons ici de dire que par « politique », on entend la neutralité à l'égard des formes de vie et des conceptions de la vie bonne⁸⁴. Du point de vue d'un État libéral-pluraliste, l'État protège également toutes les formes de vie. Mais la condition préalable d'une telle protection réside dans son équidistance par rapport à toutes ces formes de vie et conceptions du bien. Autrement dit, l'État ne doit avoir aucune conception du bien privilégiée ni doctrine totalisante auxquelles il s'identifie et auxquelles les immigrants seraient également appelés à s'identifier. L'ultime conséquence de la neutralité étatique ainsi décrite serait le respect égal des modes de vie dont les religions, et certains aspects *folkloriques*. Cependant, lorsque Miller réduit l'identité politique à l'identité culturelle, il ne présente pas une nouvelle interprétation au libéralisme politique, il le sape. Il n'hésite pas à défendre le principe de la « religion favorisée » par l'État (chapitre 3, sections I et II).

Nous prétendons dans ces paragraphes que les prérequis de l'admission, de l'intégration culturelle (au sens fort de culture) des immigrants sont excessifs non seulement par leur nature substantielle controversée, mais aussi par leur quantité. En substance, Miller s'attend à ce que les immigrants s'assimilent aux *normes sociales* en cours et non seulement aux normes *politiques* ou à la « structure de culture ». Selon la quantité, en raison simplement du nombre exorbitant des champs qu'elle recouvre (normes sociales, religion, traditions, croyances, etc.), on peut réaliser son penchant pour un concept

États confessionnels, dans lesquels la condition de membre de la communauté politique était inséparable de la condition de membre d'une communauté ecclésiale qui lui était coextensive. *La respublica christiana* survivait avec vigueur, malgré toutes les disputes sur le fondement doctrinal de son existence. » J. H. Burns, Jacques Ménard, Claude Sutto (Sous dir.) *Histoire de la pensée politique moderne : 1450-1700*, PUF, Paris, 1997, p. 2.

⁸⁴ On ne peut pas démontrer ces affirmations pour l'instant, mais au second chapitre elles seront affirmées au bout d'une démonstration documentée.

fort et *totalisant*, au sens où cela recouvre une large gamme de questions, lesquelles *ne sont arrêtées par aucun critère limitatif*. Non seulement le nombre de demandes est excessif, il est en plus impossible à satisfaire sans porter préjudice à « *l'intégrité des identités collectives* » des immigrants en raison de la discrimination qui lui est *constitutive*.⁸⁵ Lorsqu'on voit les démarches laïcistes contre certains types de religiosité musulmane, on pense à cette acception de l'intégration. Comme si l'approche de Miller entend nous dire ceci : « Vous avez tort si vous ne faites pas comme moi ». Ce serait l'adage qui résume succinctement l'idée de similarité et d'identité sous-jacentes à l'argument de Miller. La tendance substantialiste de Miller fait qu'une intégration parfaite soit celle selon laquelle les immigrants doivent correspondre presque en tout point à la définition culturelle de l'identité politique. Comme l'a constaté le sociologue belge, Andrea Rea, une telle ambition est un simple fantasme aux yeux mêmes de ceux qui s'en réclament. Mais cela étant, la conséquence la plus importante qui en découle est la *polarisation* de l'identité politique en sorte que les minorités doivent ou bien adopter en tout point l'identité culturelle élevée au statut d'identité politique ou bien s'en trouver exclus. Dans une telle situation le mot d'ordre qui est l'intégration devient un acte de pouvoir, ou une « injonction » dit-on habituellement en France.⁸⁶ En réaction à son incapacité à satisfaire « l'injonction » à l'intégration, les populations auxquelles la demande était destinée seraient frappées de la suspicion publique.⁸⁷

Bref, l'extension de la culture autant que celle de l'identité nationale est indéfinie. Les deux sont définies par un « ensemble de valeurs culturelles », lequel demeure un ensemble sans frontières. Satisfaire à l'acception de l'intégration qui réfère à cet ensemble de valeurs signifie que les immigrants doivent s'y conformer *en tout point*. Or une telle demande équivaut à ne plus jamais y arriver parce que cet « ensemble » renferme une extension indéfinie et devient ainsi insatiable. Ce type d'intégration ne vise ni l'intégration dans la « structure de culture », ni l'inclusion politique, il vise la similarité ou la similitude en tout point entre immigrants et l'identité culturelle de la société et de l'État. Or, la similarité est fort bien différente de la parité de la participation et de l'égalité.

Cela dit, les éléments qu'on vient d'aborder dans les deux dernières sections (III et IV) sont une façon de *prendre connaissance* des réalités sociales et non des recommandations. Elles ne font pas partie

⁸⁵ Sur le rapport entre ce sens substantialiste de l'identité politique et la discrimination, voir chapitre 3, section II.

⁸⁶ A. Hajjat, *Les frontières de l'« identité nationale », L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*, Op. Cit.

⁸⁷ Les raisons et les conséquences de cette suspicion on peut les trouver dans le chapitre 2, section II.

de la discussion normative, mais du « problème ontologique ».⁸⁸ A ce stade de l'analyse, il ne s'agit nullement de défendre ni pourfendre la socialisation, l'apprentissage de la langue ou l'insertion professionnelle. Leur présentation ici n'est pas une prise de position à leur égard et à ce titre évite autant que faire est possible de porter jugement à leur endroit. Après cette mise au point, une prise de connaissance de ce genre peut nous aider à prendre une bonne position à leur égard ou à l'égard d'autres choses qui leur seraient connexes. Selon le point de vue qui est le notre ici, on n'entend nullement et aucunement défendre l'idée selon laquelle les immigrants doivent, pour prétendument préserver leurs valeurs, demeurer séparés dans des enclaves culturelles, religieuses, folkloriques, culturelles, etc., factices et propices à l'« indulgence mutuelle », à la segmentation de la société et à la polititisation excessive des divisions de ce genre. Notre propos porte strictement sur la distinction nette des *registres* qu'on vient de décrire. Tout comme on peut discriminer laïcisation (portant sur « les aspects politiques et juridiques ») et sécularisation (portant sur le « devenir social et culturel de la religion »)⁸⁹, on peut au même titre faire la distinction nette entre socialisation et inclusion politique. L'aspect juridique, politique et généralement institutionnel de l'inclusion est entièrement distinct des processus sociologiques des interactions culturelles (au sens fort ou faible du terme) parmi la population. Or, prétendre que l'usage du droit et de la politique est pertinent pour « intégrer » les immigrants dans les *normes sociales* et non seulement dans les institutions publiques, relève exactement de la même prétention selon laquelle il faut mobiliser le droit et la politique pour laïciser ou séculariser les citoyens religieux. Le *mélange conceptuel* des deux registres est néfaste, contrecarre l'inclusion des immigrants et démolit l'amitié civique comme substrat du bien public. Conceptuellement, il serait plausible aussi bien qu'utile de trouver des parentés solides entre la sécularisation forcée et « l'assimilation forcée ». En effet sécularisation forcée et « assimilation forcée » coïncident en tout point, d'autant plus si ceux qu'il faut séculariser sont eux-mêmes ceux qu'il faut assimiler. Des traces d'un certain « républicanisme » dans le lien les deux dimensions et les deux questions sont toujours à considérer et reconstituer.

⁸⁸ *Quiproquos et malentendus : le débats communautariens-libéraux*, in *Libéraux et communautariens*, textes réunis et présentés par André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois, Presses universitaires de France, Paris, 1997, p. 87 et sqq. Pour une explication détaillée de la différence entre prise de position et problème ontologique, voir chapitre 3, III, 2. 1, p. 81.

⁸⁹ M. Milot et Jean Beaubérot, *Laïcité sans frontières*, Seuil, janvier 2011, p. 142. Voir aussi, Maclure et Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, p. 24. Nous référons ici également en particulier la citation de R. Brubaker à la page 7, note 19.

V. LES PRINCIPES LIBERAUX SELON LA THEORIE DE LA RAISON PUBLIQUE

La troisième⁹⁰ acception de l'intégration renvoie tout simplement à l'adhésion des immigrants aux fondements normatifs de l'État libéral, c'est-à-dire leur inclusion politique. Seulement cette adhésion n'est pas directe comme c'est le cas pour tous les citoyens en général sans distinction entre immigrants et citoyens de naissance. Selon Miller, on ne saurait demander aux immigrants de « croire » aux principes de l'État libéral, il leur suffit de les « accepter » en pratique, c'est-à-dire accepter la légitimité des politiques qui s'en réclament. Cependant, cette position libérale millérienne ne concorde pas avec son concept substantialiste d'intégration, lequel contraste point par point avec la nature *politique* des principes d'un État libéral. C'est pourquoi nous comptons prendre comme point de départ ces principes et cet État pour jeter ensuite un regard sur la question de l'intégration. On va supposer donc que l'État libéral-pluraliste serait la substance éthique qui doit présider à l'inclusion des immigrants et des minorités en général. Étant comprise comme substance culturelle, l'identité nationale, elle, est pour ainsi dire contre-politique eu égard l'absence de neutralité qu'implique son contenu axiologiquement fort. Par État « libéral-pluraliste »⁹¹, il faut entendre un État qui respecte l'égal traitement de tous les citoyens et marque une distance égale par rapport à toutes les visions du monde. Ces fondements étaient pour Habermas la « culture politique » ou la « culture politique commune » avant de rejoindre Rawls qui les appelle « raison publique », ce que Taylor appelle « culture publique », etc. Les principes de la justice n'émanent pas de et ne reflètent aucune conception du bien particulière, mais sont un lieu commun du « recoupement » de toutes les « conceptions du bien raisonnables ». Si l'on considère que cet État est défini par ce que nombre de philosophes appellent le « libéralisme politique », alors les formes de vie qu'endossent les immigrants seraient protégées au même titre que les différentes formes de vie de la société ambiante. L'adhésion des immigrants à ces principes publics, *tels que justifiés dans leurs propres doctrines totalisantes*, serait alors un simple respect du *devoir de civilité*⁹², un devoir réciproque, selon lequel tous les citoyens se doivent les uns les autres de bonnes raisons pour toutes les décisions de nature publique. En délibérant, les citoyens doivent communiquer les « bonnes raisons » les uns aux autres. Une bonne délibération et

⁹⁰ Nous ne prétendons pas que cette typologie est exhaustive ni « neutre ». L'État libéral-pluraliste en est le centre de gravité. Si l'on renonce à la substance normative qu'est cet État, et sa définition de l'identité politique, elle n'aurait peut-être aucun intérêt. Mais cette question recevra plus de lumière au fur et mesure qu'on avance dans la démonstration à partir de ce chapitre et à travers les autres chapitres.

⁹¹ Nous empruntons cette expression forgée par Charles Taylor et Jocelyn Maclure dans leur livre : *Laïcité et liberté de conscience*, lorsqu'ils opposent la laïcité « libérale-pluraliste » à la laïcité « républicaine », Op. Cit., p. 46.

⁹² Pour l'explication de ce principe, voir le chapitre 3, section III.

une bonne communication ne sont possibles et réelles que dans une langue que tous comprennent. Cela n'est pas possible au début de la participation des citoyens, où la raison publique est encore dans son état « sauvage » [Habermas], il est un point culminant le parcours des délibérations. Ce dernier coïncide avec l'entrée dans la sphère de l'autorité *publique*, que sont les institutions étatiques, mais généralement pas avant. Comme si les délibérations publiques commencent d'abord et avant tout par la recherche d'une langue universellement accessible, et n'y arrivent qu'après le passage par toutes les étapes de discussion antérieures à la construction de principes s'appliquant et accessibles à tous et à toutes. En fin de compte, en particulier dans la sphère politique étatique, les bonnes raisons doivent être accessibles aux uns autant qu'aux autres, c'est-à-dire *universellement accessibles*. Une fois acquièrent-elles une autorité publique, ils cessent de faire partie d'une quelconque doctrine totalisante pour être définitivement traduits dans une langue politique accessible à tous. En d'autres termes, les bonnes raisons doivent finalement être indépendantes des doctrines totalisantes et bel et bien « traduites » dans la « langue » de la raison publique. Voilà pourquoi une telle adhésion n'est pas seulement plausible, mais même nécessaire.⁹³

Alors, nous faisons face à deux acceptions de l'intégration, celle relative à la culture sociétale et celle relative aux exigences de la raison publique dans la sphère politique étatique, qui sont accessibles comme exigences légitimes *et* nécessaires pour l'inclusion des immigrants dans leur nouvelle société. La seconde acception, celle relative aux orientations axiologiques des doctrines totalisantes, ne saurait être accessible en raison de son exigence forte, voire absurde. Une telle exigence, superflue, mais nuisible, générerait la discrimination entre les citoyens en privilégiant certaines visions du monde contre les autres. Une telle exigence n'est à l'ordre du jour que si l'État est déjà marié à une vision du monde et soumis à une doctrine morale, religieuse ou culturelle, c'est-à-dire à des principes qui ne sont pas politiques.

CONCLUSION

D'après nos analyses, la théorie de l'intégration culturelle des immigrants, défendue par le philosophe britannique David Miller, comporte un concept dont l'extension renferme deux ensembles. Le premier ensemble contient deux éléments susceptibles d'être arrêtés, circonscrits et raffinés pour les intégrer dans une théorie plus cohérente. Ces deux éléments sont *i-* l'intégration professionnelle, sociale et linguistique, c'est-à-dire l'intégration dans la culture sociétale, et *ii-*

⁹³ Nous ne faisons ici qu'effleurer cette question délicate. Pour une discussion profonde et détaillée, voir le chapitre 3, section III.

l'adhésion des immigrants aux principes de l'État libéral. Le premier élément est inscrit dans l'ontologie d'une société moderne portée par les transformations qui touchent à la nature de la culture, de la langue, de la nature « sémantique » du travail et leur relation avec l'économie, le système éducatif et le rôle de l'État et de sa bureaucratie et l'importance des réseaux communicationnels dans la vie sociale. Le second élément porte sur l'égalité dignité, la reconnaissance réciproque entre les citoyens que seuls les principes normatifs d'un État libéral-pluraliste peuvent garantir. L'adhésion de tous les citoyens à ces principes fait partie du devoir de civilité que tous les citoyens doivent à tous les citoyens.⁹⁴

Le deuxième ensemble d'éléments est lui aussi inscrit dans l'ontologie sociale nous permettant de décider de ce qui est envisageable et ce qui ne l'est pas. L'extension de cet ensemble est indéfinie. Étant définie par la culture, c'est-à-dire un autre indéfini, l'intégration culturelle renvoie à tout ce qui peut tomber sous son extension. Or, cette extension n'est limitée par aucun critère explicite et qui serait raisonnable. En raison autant du nombre exorbitant que de la nature substantielle de la demande d'adopter une vision du monde ou une « valeur », relevant habituellement de choix qui n'ont rien de public. La conséquence en est l'impossibilité de satisfaire à ce concept insatiable. En tout moment, des journalistes et des politiciens pressés sous le poids de leurs enjeux immédiats sont capables de déclarer « l'échec » de l'intégration en mentionnant tout simplement que les immigrants ne respectent pas une « valeur » ou une autre sur la liste indéfinie des « valeurs ». Ainsi les politiques de l'intégration se transforment en moyens efficaces pour déclasser et stigmatiser les groupes d'immigrants et enfin creuser un fossé entre eux et la société ambiante. Une telle polarisation conduit à la segmentation de la société et fragilise le sens de l'appartenance à la communauté politique.

Le justificatif donné par Miller à cette théorie de l'intégration culturelle est que la « seule citoyenneté », c'est-à-dire la citoyenneté qui repose uniquement sur la culture politique, sur les principes normatifs de l'État libéral sans engager la culture, *au sens fort du terme*, serait une citoyenneté chimérique, bien imaginée, mais n'est pas viable. Cette théorie est connue depuis *Les Considérations* de John Stuart Mill, mais Miller essaie pour ainsi dire de la recycler ou de la réhabiliter en particulier vis-à-vis de la politique de reconnaissance et du « multiculturalisme ». C'est ce que nous examinerons dans le prochain chapitre.

⁹⁴ L'explication de ce point est exposée au chapitre 3, section IV.

CHAPITRE 2

CITOYENNETÉ ET IDENTITÉ NATIONALE

But the belief that the problem here is “nationalism” sans phrase can accredit another utopian solution, that of a political identity grounded purely in “republican” elements, without any reference to national or cultural identities.

*Charles Taylor*⁹⁵

Au premier chapitre nous avons conclu avec l'idée selon laquelle la conception fautive de l'État-nation pensée comme société monoculturelle favorise une interprétation binaire de l'identité. Selon une telle interprétation, si les immigrants ne sont pas jugés assimilés *en tout point* à la forme de vie réclamée par l'État-nation comme identité nationale, ils seront spontanément rejetés comme une menace à l'unité de celle-ci ou simplement perçus comme des étrangers. En tant qu'il est perçu comme une société généralement homogène, l'État-nation se trouve encombré par la diversité des religions, des origines, des subcultures, des cultures, etc. Les modes de vie des immigrants, leurs normes culturelles et en général ces formes de vie sont généralement vues comme des obstacles à l'intégration⁹⁶. Ce qui est dès lors demandé aux immigrants est une rupture avec leur mode de vie, ne serait-ce que dans l'espace public. Or, on a vu que la transformation présumée des immigrants en compatriotes, selon cette perspective, est *constamment* incomplète. Il leur serait sans cesse demandé de faire leurs preuves en matière d'intégration, lesquelles deviennent de plus en plus exigeantes. Cela revient l'extension indéfinie de concept de culture par lequel sont définies aussi bien l'intégration culturelle que l'identité nationale. Car s'intégrer culturellement c'est faire sien et s'identifier à l'identité nationale, elle-même réduite aux provenances, en particulier à la culture.

Cette logique binaire et abrupte fait violence à une réalité substantiellement plurielle. Elle exige une rupture radicale entre les deux dimensions de l'identité des immigrants: d'une part, celle assignée

⁹⁵ Charles Taylor, *Dilemmas and Connections*, Op. Cit., p. 141.

⁹⁶ Les exemples les plus typiques où s'exprime ce processus interminable d'intégration vient généralement de l'Europe où les pays se ressemblent largement quant à leur référence à un seul modèle d'État-nation, homogène en général (Martha Nussbaum, *Les religions face à l'intolérance*, Op. Cit., Chapitre premier). Bien évidemment cet aspect est plus univoque dans certains pays plus que d'autres. Ce manque à l'intégration est ce qu'on reproche non seulement à la première génération, mais à toutes les générations, en particulier, des citoyens originaires du Maghreb en France. Pour expliquer ce phénomène, Tariq Modood estime que, entre autres, l'absence de Constitution écrite en Grande Bretagne soit derrière ce qu'on peut appeler ici un mot d'ordre destiné aux immigrants de se conformer dans « *tous les domaines de la vie sociale* » [je souligne] aux formes de vie jugées comme formant le noyau dur de l'identité nationale. Or l'exemple de la France où il y a une Constitution écrite et des symboles publics formels et unis montre que le problème ne consiste pas dans le manque de précision de l'identité publique, mais dans la nature de cette identité, c'est-à-dire dans la politique assimilationniste poursuivie dans ces deux pays, avec plus d'univocité particulièrement en France. Cité dans D. Miller, *Une défense de la nationalité* dans Bernard Baertschi et Kevin Mulligan (sous dir.), *Les nationalismes*, PUF, Paris, 2002, p. 46.

par les autorités politico-administratives et, de l'autre, celle plurielle relative à leurs formes de vie. Par conséquent, pour autant que leurs formes de vie sont vues sous cette logique binaire comme illégitimes, une ombre du doute plane généralement au-dessus de la légitimité de leur appartenance à leur nouvelle société.

L'idée défendue ici se résume à dire que ni les immigrants ni la société d'accueil n'ont des identités univoques⁹⁷. La question est de savoir comment agencer ces différentes dimensions de l'identité sans encourir la fragmentation provoquée par le repli identitaire, qui, lui aussi, est derrière une politique d'assimilation forcée. La proposition ici est que pour rendre fluide le passage des immigrants d'une société à une autre, un remaniement substantiel de la définition dichotomique de la nationalité/citoyenneté doit être effectué. Un tel remaniement touche à la définition de la nation. Il s'agit de savoir si la nation possède un ensemble de traits caractéristiques distinctifs de ses membres (langue, religion, origine, culture gastronomique, tradition vestimentaire, etc.), c'est-à-dire ce qu'on appelle généralement une « identité nationale »⁹⁸, ou, si inversement, elle est une entité éthico-politique et ce de manière substantielle. Le remaniement touche également, en corollaire, à la définition des critères de l'appartenance ou ce qu'on appelle le « problème des frontières » de ceux qui font partie de la nation. Par « ceux qui font partie de la nation », il faut comprendre l'ensemble des personnes qui forme le souverain, celui qui, seul, possède la source de légitimité. « On ne peut, dit Arash Abizadeh, déterminer un principe de légitimité politique référant à une collectivité, sans la spécifier, c'est-à-dire, sans déterminer qui en sont les membres et qui, nécessairement, ne le sont pas ». L'identité politique chez Taylor et l'identité nationale chez Miller impliquent, chacune à leur manière propre, les critères suivant lesquelles sont tracées ces frontières. Les « frontières » est un mot qui peut faire référence aux frontières politiques au sens ordinaire du terme, comme les frontières entre un pays et un autre, mais peut faire référence également aux frontières de l'inclusion politique à l'intérieur d'une seule et même juridiction, comme lorsqu'on parle de l'inclusion des immigrants ou des Roms en Europe. Durant ce travail il ne s'agirait bien évidemment que de ce dernier sens.

⁹⁷ Jocelyn Maclure, *Récits identitaires, Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Édition Québec en Amérique, Boréal, 2000.

⁹⁸ Notre examen a pour objet en particulier l'identité nationale défendue par David Miller. D'autres auteurs en défendent d'autres versions. À titre d'exemple, Michel Seymour en défend une qui, entre autres, inclut la dimension politique de la nation dans sa définition de l'identité nationale. Seymour tient à la notion de « structure de culture », axiologiquement assez souple, tout en excluant le « caractère de culture » de sa définition de la culture publique commune, ce qui en change substantiellement le sens. Dans les conclusions qu'il en tire Seymour défend la politique de reconnaissance et inscrit sa démarche dans « la mouvance multiculturaliste », (*De la tolérance à la reconnaissance*, Boréal, Montréal, 2008, p. 99). Tout cela fait que l'identité nationale qu'il défend n'ait qu'une relation d'homonymie avec celle défendue par Miller, qui, lui, consacre le gros de ses arguments à pourfendre le multiculturalisme.

Pour autant que la position des frontières est généralement le fruit du pur hasard des rapports de force et des aléas de l'histoire⁹⁹, le problème de la viabilité d'une société libre serait toujours à l'ordre du jour. C'est pourquoi une solution raisonnable du problème des frontières se trouve confrontée au défi de la viabilité. Une entité politique fondée sur la liberté politique n'est pas viable sans gagner « le cœur des gens », ses membres. Or, pour ce, et eu égard à l'insuffisance manifeste du hasard et des aléas de l'histoire, il faudrait quelque chose d'autre, un lien de légitimité et de solidarité capable de rassembler tous les citoyens.

Selon nous, toute conception de la citoyenneté doit donc répondre à deux exigences. La première se rapporte à la question de la fondation morale, selon laquelle l'égalité des citoyens ferait partie des principes premiers de la citoyenneté¹⁰⁰. Vient ensuite l'exigence de la viabilité, selon laquelle la reconnaissance du pluralisme des origines, des cultures, des religions et des valeurs, bref les conceptions de la vie bonne, ne donnent pas lieu à une fragmentation sociale. L'articulation de ces deux dimensions, la fondation et la viabilité, revient à articuler la fondation de la citoyenneté dans les fondements normatifs de l'État libéral avec l'ontologie qui lui correspond et, elle seule, nous permet de bien voir l'éventail des choix qui se présentent.

Deux types d'arguments se disputent à la fois la conception de la citoyenneté et le test de la viabilité :

Pour le premier argument, qui provient de John Stuart Mill, il s'agit de répondre à la question de savoir comment remédier à la division de la société en différentes allégeances nationales. En effet, ces divisions ont comme principal effet négatif d'éclipser l'idée même du bien public et des libertés fondamentales. En suivant les traces de Mill, David Miller s'attèle à la tâche de répondre aux défis de la politique de reconnaissance et du multiculturalisme comme menaces à l'identité nationale, qui serait seule garante de la viabilité de la « citoyenneté commune », de la justice sociale et de la démocratie délibérative¹⁰¹. Mais si la quête de viabilité est un prérequis à toute théorie politique

⁹⁹ Michel Seymour, *L'identité nationale comme identité publique commune*, dans Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (sous dir.), *Du tricoté serré au métissé serré, La culture publique commune au Québec en débats*, Presses universitaires de Laval, 2008, p. 65. Habermas, *L'intégration républicaine, Essais de théorie politique*, Fayard, 1998, p. 136.

¹⁰⁰ Tous les philosophes dont on expose ici les opinions sont d'accord sur le principe de la parité des citoyens, mais leurs justifications respectives de cette parité sont si différentes que les unes peuvent la consolider tandis que les autres la rendre vulnérable. Ainsi les justifications défendues par Mill et Miller ont toutes les chances de favoriser l'inégalité éthique entre les citoyens d'une même juridiction tandis que celles défendues par Taylor et Habermas favorisent une société où les citoyens sont généralement égaux et libres.

¹⁰¹ On ne peut prétendre que l'approche de Miller correspond en tout point à celle de Mill, la reconnaissance d'une forme quelconque du multinationalisme par Miller fait grande différence avec Mill qui, lui, ne reconnaît pas la possibilité d'un

raisonnable, l'intérêt porté à cette question ne répond pas à l'autre question que pose la citoyenneté, soit la question de la fondation morale. D'un point de vue d'un État de droit démocratique, l'État libéral-pluraliste, la question de la fondation morale est aussi cruciale que celle de la viabilité. Cependant, l'attention accordée par Mill et Miller à la question de l'ancrage national qu'il faut assurer aux questions de la justice, du bien commun et des libertés ne semble pas accompagnée d'un pareil intérêt à la question de la « *composition légitime* » [Habermas] de ceux qui auront accès au droit de cité, à la citoyenneté. Les solutions données par ces deux philosophes à cette question dépendent complètement de leur conception de la nationalité comme ancrage culturel prépolitique. Ce qui compte pour eux c'est la « nationalité », mais celle-ci demeure déterminée par l'allégeance culturelle, indépendante des frontières politiques, et non par l'allégeance politique qui, elle, demeure étroitement liée aux frontières qu'imposent la politique et le droit, ou généralement l'État *territoriale*.¹⁰² La citoyenneté que défendent ces auteurs semble dépendre de cette entité infra-juridique et infra-politique. Bref, l'identité nationale définie en termes de culture a préséance sur les catégories éthiques et politiques. Étant préoccupés essentiellement par la question de viabilité du « gouvernement libre » pour Mill et de la « citoyenneté commune » pour Miller, ces deux philosophes ne font pas grand cas de la « composition légitime » du corps civique. En conséquence, celle-ci se trouve traitée comme question secondaire, implicite et non examinée méthodiquement. Aussi, dans la mesure où l'identité ethnoculturelle est l'étalon de la citoyenneté, l'intégration des immigrants semble devoir être régie par une condition *a priori* : la similitude ou la similarité et non la parité et l'égalité. La similarité (*similarity and common identity*) est en effet le critère explicite de l'appartenance et de la définition des « frontières de la communauté éthique ». ¹⁰³ L'identité nationale réside pour Miller en particulier dans les caractéristiques personnelles partagées par ses membres et non seulement dans les institutions, c'est-à-dire dans ce qui est commun aux individus, et non seulement dans ce qui est « publiquement et collectivement partagé », mais avec préséance des caractéristiques personnelles partagées sur la dimension institutionnelle¹⁰⁴. Voilà pourquoi l'intégration culturelle qu'il défend prend une tournure visiblement substantialiste.

État multinational. Cependant, des traits communs sont à remarquer, mais une telle ressemblance deviendrait plus claire en progressant dans l'enquête.

¹⁰² La différence entre l'allégeance culturelle, religieuse ou idéologique en générale et l'allégeance politique liée à l'État territoriale sera mieux expliquée au chapitre 3, section II.

¹⁰³ *Citizenship and National Identities*, Polity Press, Cambridge, 2000, p. 157.

¹⁰⁴ Parekh, *Rethinking multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, p. 204.

Aux antipodes de cette approche substantialiste que soutiennent Mill et Miller, le second ensemble d'arguments, prend pour point de départ le concept de culture politique commune. Taylor et Habermas défendent chacun à leur façon une réponse à la question de la composition légitime ou « le problème des frontières¹⁰⁵ » tout en portant un intérêt spécifique à la viabilité de façon explicite et comme question séparée et importante. Contrairement à l'approche substantialiste de Mill et de Miller, ils fondent la question des frontières dans des catégories éthiques et politiques. Pour Habermas autant que pour Taylor, l'autogouvernement est la boussole de la solution du problème des frontières. Dans cette optique, la nation sera définie non pas en termes prépolitiques mais en termes éthiques et politiques; en un mot, en fonction de la culture politique commune à laquelle chacun des deux auteurs ajoute une nuance particulière.

En dehors de la question de la définition *normative* de la nation et des frontières, ces deux philosophes entretiennent une attention particulière au défi de la viabilité, en faisant reposer leurs analyses sur une conception de la politique qui ne se réduit pas à être un simple instrument des plans de vie individuels. Pour ces deux auteurs, un équilibre doit être cherché quelque part entre, d'une part, une solution juste au problème des frontières¹⁰⁶ et, de l'autre, une solution pertinente de la question de la viabilité. Cet équilibre nous permet d'envisager une citoyenneté sans référence *nécessaire* à l'identité nationale comprise comme donnée culturelle. Elle repose plutôt sur une identité *politique* où l'incorporation éventuelle d'éléments de l'identité nationale n'est pas exclue, mais ne prime pas, le cas échéant, les normes éthiques de la parité des citoyens et l'idéal de liberté politique. Au contraire, l'autogouvernement est le principe républicain recteur de toutes les analyses des deux philosophes. L'autogouvernement est lui-même régi par l'idée républicaine de liberté politique. Ainsi l'inclusion des immigrants est régie par l'idée de liberté et non par celles de similarité ou de similitude. Se profile ici la nature politique de toute identité publique, chose que nous rencontrons dans l'état libéral-pluraliste. La présence de certains éléments culturels est possible, mais ne primerait pas les fondements normatifs de l'État libéral ou de l'identité politique.

¹⁰⁵ Tous les chercheurs semblent répondre d'une façon ou d'une autre, implicite ou explicite, à la question de la « composition légitime » ou de l'extension de la « nation de citoyens » [Habermas], ou aussi ce qu'on appelle le « problème des frontières ». Ce travail doit beaucoup à la thématisation de ce problème par Arash Abizadeh dans *Démocratie, nation et ethnie : le problème des frontières*, Raison publique : <http://www.raison-publique.fr/auteur1608.html>.

¹⁰⁶ La question des frontières se résume dans la réponse à la question de savoir qui est citoyen et qui ne l'est pas, c'est la question de l'appartenance. Si l'on sait qui appartient et qui n'appartient pas à la communauté politique, on aurait répondu à la question des frontières. Mill et Miller répondent à cette question en reposant leurs arguments sur l'allégeance culturelle ou identitaire tandis que Taylor et Habermas recourent aux normes de l'État libéral pour en donner réponse. Le principe mobilisé par Mill et Miller est généralement culturel alors que le principe mobilisé par Taylor et Habermas est politique. La différence entre les deux ensembles d'arguments qu'endossent ces différents philosophes est profonde.

Notre objectif dans ce chapitre est de montrer que la conception identitaire [d'identité nationale] de la citoyenneté entraîne spontanément une politique d' « enfermement »¹⁰⁷ ou d'assimilation forcée des immigrants et généralement des minorités, dont on a exploré les causes et les dérives au premier chapitre, tandis que la citoyenneté orientée vers l'idée de liberté, c'est-à-dire définie par une identité politique, permet une inclusion fluide et pluraliste.

I. L'APPROCHE SUBSTANTIALISTE

1. L'argument de John Stuart Mill

1.1. La viabilité est condition première de tout gouvernement

Le souci premier de Mill est la viabilité du gouvernement représentatif. Ainsi il explore ses conditions de possibilité en vue de structurer l'éventail des choix possibles. Pour lui, la viabilité n'est pas quelque chose qui s'ajoute à de bons principes bien imaginés, mais c'est elle-même le point de départ. Un gouvernement ne peut être instauré à partir d'un vœu pieux, mais en mesurant les chances réelles de la réalisation des choix qui se présentent. Si le gouvernement résulte de notre propre action, il doit refléter notre caractère et tirer sa légitimité de nos attachements. Les gouvernements ne sont ni universels ni intemporels. Chaque gouvernement convient à une population en un épisode précis de son histoire. C'est la raison pour laquelle, pour une compréhension globale de la démarche de Mill, il nous semble plus éclairant de rappeler le problème qu'il annonce au premier chapitre des *Considérations* : « Dans quelle mesure les formes de gouvernement sont-elles une question de choix? » Selon Mill, le choix du bon gouvernement est fonction de contraintes avec lesquelles il nous faut composer. Ces contraintes permettent certains choix et en empêchent d'autres. C'est dire que notre choix de gouvernement ne tient pas qu'à notre conviction ni à notre volonté d'édifier des institutions, qui répondraient à nos meilleurs plans délibérés et à nos nobles finalités. Une sorte d'équilibre est à trouver entre la part du choix délibéré d'un gouvernement et la part des « très strictes limites » qui lui sont imposées par les deux types de contrainte, structurelle et motivationnelle. Se demander quel est le bon gouvernement revient à se demander quelles conditions rendraient son « usage avantageux », et

¹⁰⁷ Le mot « enfermer » est utilisé par Habermas pour signifier l'intégration des immigrants opérée sur la base de « l'uniformité d'une communauté homogène du peuple », Habermas, *L'intégration républicaine, Essais de théorie politique*, Fayard, 1998, p. 133. Nous le reprenons pour signifier comment attribuer à la culture comme « un ensemble de valeurs, de croyances et de tradition » [Seymour] une validité publique mène au façonnement de la vie publique en fonction des visions du monde tirée d'une époque de l'histoire de la société, d'une majorité culturelle ou politique, etc. La présence des minorités serait considérée constamment comme illégitime dans la mesure où leur visions du monde et leurs formes de vie sont étrangères à ces normes implicites ou explicites. À titre d'exemple, la séparation de la sphère privée et la sphère publique établie et entretenue suivant l'histoire catholique de la France et la forme de laïcité qui lui correspond délégitime des religions qui, comme l'islam, ne font pas partie de cette tradition.

quelles habiletés doivent posséder les hommes dont on exige non un « simple acquiescement », mais « une participation active ». ¹⁰⁸ Entrent en jeu deux facteurs : l'un est « moral », l'autre « mécanique ».

1. 1. 1. Les conditions morales

Les conditions morales renvoient « aux capacités et aux qualités des hommes tels qu'ils sont. » ¹⁰⁹ Sans s'accommoder de son peuple, le gouvernement n'aurait pas la chance de « s'inscrire dans la durée ». Cet accommodement est signifié par la satisfaction de trois exigences, qui, elles, sont en harmonie avec les « capacités morales et intellectuelles et d'action » relativement à un épisode de l'histoire d'une société. En premier lieu, le peuple auquel est destiné ce gouvernement doit « vouloir l'accepter »; car parmi les peuples et les nations il y a ceux qui acceptent la monarchie, d'autres la république, etc. Il doit ensuite « faire le nécessaire » — au sens de « tolérer » les autres à le faire — pour le préserver. Autrement dit, « se battre pour son gouvernement » au cas où « il peut être conduit à déposer ses libertés aux pieds d'un homme providentiel » ¹¹⁰, ou si le maintien du gouvernement libre est trop exigeant eu égard à ses dispositions morales et politiques actuelles, ou pour d'autres raisons. Enfin, ce peuple doit agir et se retenir selon certaines règles pour permettre à son organisation politique (*polity*) tant de perdurer que de réaliser ses fins. ¹¹¹ Il est donc clair que sans s'adapter à certaines dispositions morales, le bon gouvernement n'aura pas de consistance.

1. 1. 2. Les conditions « mécaniques »

Selon l'auteur, les moyens de communication modernes, en particulier la presse et la presse écrite, permettent une formidable étendue géographique que ne peuvent recouvrir les anciens gouvernements. Si la communauté civique ancienne ne pouvait s'assembler que dans les strictes limites *locales* de l'*agora*, du Forum ou du Pnyx, l'étendue géographique du gouvernement moderne permet une vaste étendue de l'opinion, comme nouvelle « force sociale active ». Dans un espace aussi étendu que celui de la nation moderne, les échanges entre citoyens ne se font que par l'entremise des moyens de communication, substrat de l'opinion. Mill en tire deux conclusions. L'importance de l'unicité de la langue et, corrélativement, celle de la nationalité. ¹¹²

1. 1. 3. Nationalité et gouvernement représentatif

Au chapitre XVI^e des *Considérations*, le lien structurel entre nationalité et gouvernement représentatif est explicite, et la question gagne en précision dès le titre du chapitre, « *De la nationalité*,

¹⁰⁸ John S. Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, traduction de Patrick Savidan, Gallimard, Paris, 2009, p. 15-16.

¹⁰⁹ Ibid., p. 16.

¹¹⁰ Ibid. p. 17.

¹¹¹ Ibid. p. 16.

¹¹² Ibid. p. 19.

dans ses rapports avec le gouvernement représentatif». « Les institutions libres, dit Mill, sont quasiment impossibles dans un pays composé de différentes nationalités. »¹¹³ Plusieurs raisons d'ordre empirique sont amenées pour justifier ce jugement. Les différentes frontières linguistiques au sein d'un même pays font que les influences et les facteurs qui façonnent les opinions sont si différents, et les sympathies asymétriquement distribuées. De sorte que l'usage de deux langues entraîne la formation de deux opinions différentes, avec des conséquences éventuellement conflictuelles. Ainsi, se pose le problème de la confiance mutuelle¹¹⁴. Les antipathies entre les nationalités ne permettraient pas la formation d'une opinion qui leur serait commune, et qui serait seule garante d'une défense conséquente du bien public. Aussi, une armée composée de soldats originaires de différentes nationalités n'aura pas de sympathie pour le peuple, avec lequel elle ne partage pas la même affiliation nationale, et qu'elle considérerait naturellement comme un ennemi.

Selon ce philosophe, la solution aux conflits entre nationalités, à l'intérieur d'une seule et même juridiction, est bien sûr leur assimilation les unes aux autres.¹¹⁵

2. Objections contre l'argument de Mill

2. 1. Une ontologie politique et sociale

Il est à noter que Mill ne fait appel ici à aucun principe moral pour défendre une quelconque valeur intrinsèque du principe de nationalité. Son souci premier est d'étudier la possibilité ou l'impossibilité des institutions libres, comme ces expressions nous l'indiquent : « Les institutions libres sont quasiment impossibles (...) »¹¹⁶; ou « Les institutions libres ont en général comme condition nécessaire... »¹¹⁷ Sa problématique se rapporte donc à la *viabilité* et non à la validité du principe de nationalité. Aussi son insistance sur l'usage d'une langue unique à l'échelle de la juridiction nationale renvoie à une exigence simplement fonctionnelle. La formation d'une seule opinion étant la finalité qui préside à un tel usage; l'opinion unifiée est une condition préalable à la défense d'un bien commun, lequel transcende les intérêts factionnels. Comme extension à cet examen, il recourt également à une rationalité politique, au sens du rapport instrumental entre fins et moyens, selon laquelle : pour favoriser l'émergence d'une opinion à même de défendre le bien public, il faut une armée dont l'allégeance est univoque du point de vue de son lien national. C'est-à-dire

¹¹³ Ibid. p. 259-260.

¹¹⁴ Yael Tamir, *L'ère des excuses : l'émergence d'un nouveau paradigme politique*, in Michel Seymour, *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Op. Cit., p. 422-423.

¹¹⁵ Ibid. p. 260-265.

¹¹⁶ Ibid. p. 259-260.

¹¹⁷ Ibid. p. 262.

qu'il ne faudrait pas reconnaître plusieurs nationalités au sein de la même juridiction, mais assimiler les nationalités inférieures aux nationalités supérieures. Aussi, pour éviter un jeu à somme nulle qui régit habituellement les antipathies et les conflits entre nationalités, et qui empêcherait la naissance et le maintien d'une opinion efficace, le seul moyen d'y arriver est d'assimiler ces dernières les unes aux autres. Le lien entre nationalité et institutions libres est par conséquent strictement instrumental, c'est-à-dire que la promotion d'une unique nationalité, qui assimilerait les autres nationalités concurrentes, serait une condition préalable à la délibération et à la formation d'une opinion unie et efficace au lieu d'une opinion divisée et faible. Il y a aussi un autre lien de nature structurelle (« mécanique ») selon lequel la nature de l'espace social national, incommensurablement large en comparaison avec les petites principautés, favorise-t-il l'usage exclusif et à grande échelle d'une seule langue pour assurer la communication entre toutes les populations de la juridiction nationale. Pour le dire dans un langage philosophique formel, sur ce point, Mill procède d'une ontologie politique et sociale tout en reléguant la prise de position (*advocacy*).¹¹⁸ C'est-à-dire que Mill explore les conditions favorisant le régime du gouvernement représentatif et met ainsi en exergue le principe de nationalité comme sa condition de possibilité. Il n'affirme pas que la nationalité est intrinsèquement justifiée ou injustifiée, mais seulement que ce principe politique est nécessaire aux institutions libres qu'incarne le gouvernement représentatif.

2. 2. La nation culturelle et la nation politique chez Mill

Mais ceci n'est qu'un aspect. L'autre aspect est de caractère normatif. Lorsque Mill insiste sur la congruence entre nationalité et gouvernement, il semble signifier la nation *culturelle* et non la nation *politique*. Ce n'est pas la nation qui est définie à l'aune des frontières politiques de l'État, mais c'est ce dernier qui est défini en termes culturels, c'est-à-dire par la nation culturelle. Selon lui, deux nationalités ne peuvent se reconnaître mutuellement et cohabiter dans un seul et même pays : il faut toujours que les unes assimilent les autres. Sont exclus donc de la reconnaissance l'État multinational tout aussi bien que la nation politique. L'État multinational requiert la *reconnaissance* de la coexistence légitime de plusieurs nationalités, tandis que la nation politique implique la reconnaissance d'une multiplicité de cultures, d'origines, de religions, etc., sans nécessairement aller jusqu'à la reconnaissance d'une pluralité de nations. Il est donc fort légitime de comprendre que lorsqu'il défend le principe de nationalité, Mill entend donc défendre la nation culturelle. La nation politique,

¹¹⁸ Quiproquos et malentendus : le débats communautariens-libéraux, in *Libéraux et communautariens*, textes réunis et présentés par André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois, Presses universitaires de France, Paris, 1997, p. 87.

elle, serait taillée sur la mesure de celle-ci. Dès lors, le principe de la congruence entre les frontières des nationalités et celles des gouvernements, que Mill prône, semble servir son idée sur la hiérarchie des nationalités. Il y a hiérarchie s'il y a idée d'assimilation. Car, selon Mill, on assimile les nationalités « inférieures » aux nations « supérieures ». On assimile les Bretons à la France, les Écossais à la Grande-Bretagne, etc.

Notre argument porte essentiellement sur cette conception dichotomique et conflictuelle de la nationalité. Celle-ci suppose qu'une seule nationalité doit l'emporter sur les autres en les assimilant. Nous prétendons également que la définition « objective » de la nationalité, c'est-à-dire en termes de communauté des traits externes partagés (langue, religion, ethnie, origine, etc.), ne peut échapper tant à la dichotomisation des identités qu'à leur hiérarchisation axiologique. Cette définition objective est réductrice dans la mesure où elle réduit la citoyenneté à la similarité (ou à la similitude) dont les moyens de réalisation se résument dans une seule modalité d'intégration : l'assimilation forcée et violente. Le principe de similarité fait coïncider l'appartenance à une nationalité à la conformité à ses traits ou ses valeurs partagés. L'assimilation forcée devient le seul moyen d'y arriver. Ce faisant, elle entraîne fort probablement l'exclusion de l'appartenance légitime à la nationalité de ceux qui ne répondent pas à ces traits. Car vu le statut public dont jouit la nationalité, reconnue comme telle, les traits partagés auront, par simple association psychologique, un pareil statut public tandis que les traits non associés à la nationalité seraient considérés non nationaux et donc *publiquement illégitimes*¹¹⁹. Il serait donc plus éclairant d'explorer la définition millérienne de la nationalité. L'idée défendue ici est que la définition de la nationalité, fondée sur la provenance, induit à la réification et à la polarisation des identités; et que l'assimilation forcée est une marque insigne de la non-neutralité de l'État envers les groupes de provenance, ethniques, culturels et religieux. Bref, l'État doit incarner l'identité politique indépendante à toute conception du bien.

Dans un premier temps, Mill part d'une conception radicalement civique de la nationalité, dans la mesure où elle fait abstraction de tous les éléments de provenance. En Italie, en Belgique, en Suisse ou en France, constate Mill, aucune culture commune ne fut partagée; cependant, tous ces pays se percevaient eux-mêmes et étaient caractérisés par lui en termes de nationalité. Dans sa définition de la nationalité, Mill insiste avant tout sur « les sympathies communes » que partagerait une communauté nationale. Par « sympathies communes », Mill entend les liens de camaraderie, de

¹¹⁹ Ce point sera examiné plus en détail dans la première section du chapitre 3.

compréhension et de confiance qu'éprouvent les membres d'une nation les uns envers les autres¹²⁰. Certes, il énumère « l'identité de race et de descendance », la « communauté de langue et la communauté de religion »; « l'identité des antécédents politiques; la possession d'une histoire nationale et la communauté des souvenirs qui en résulte », comme autant de facteurs à l'origine de la nationalité. Toutefois Mill indique que, à eux seuls, tous ces éléments sont insuffisants pour définir la nationalité.¹²¹ Lorsqu'il aborde les nationalismes suisse, belge et italien, Mill constate également que l'hétérogénéité en termes de tous ces traits ne fait pas nécessairement obstacle au sentiment national que partagent ces nations. Il affirme que les Wallons et les Flamands, « malgré la diversité de race et de langue » ont le sentiment national belge que n'ont les premiers pour la France ni les seconds pour la Hollande. De même pour les Italiens et les Suisses, lesquels n'ont jamais eu de culture commune. Inversement, les Allemands qui, selon lui, partagèrent race, langue et culture, ne partagèrent cependant pas la même nationalité, puisqu'ils n'eurent pas le même gouvernement, qui aurait entériné l'identité d'appartenance. Bref, suivant Mill, *aucun* pays du Continent, sans exception aucune, ne fut doté d'une communauté ethnoculturelle homogène bien qu'ils eussent formé chacune une nationalité singulière. Cela implique que ces éléments n'ont pas de pertinence pour sa définition; autrement il serait impossible de caractériser, en termes de nationalité, ces pays dont les populations ne partageaient pas les mêmes traits.

Cependant, dans un deuxième temps, Mill procède par hiérarchisation des nationalités et, ce faisant, mélange communauté de provenance et nationalité. La conséquence en est la ruine de son acquis théorique relatif à l'idée des sympathies communes, qui, elles, ne requièrent pas de communauté de provenance. L'idée essentielle de Mill est qu'il y a un lien fondamental entre les institutions libres et la nationalité; et que les frontières de celle-ci doivent coïncider avec celles de la communauté politique¹²². En mobilisant la dernière présomption, Mill ne cesse de nous rappeler l'importance d'une opinion publique unifiée par la même nationalité et la même langue. Mais si la présomption de la congruence est judicieusement soulignée, Mill semble s'en réclamer en vue d'assimiler les nationalités les unes aux autres. Or, étant vues sous cet angle (de l'assimilation), tant les nationalités « inférieures » que celles « supérieures » sont généralement comprises indépendamment de l'État, comme des entités prépolitiques, et qui, en même temps, déterminent la nature des institutions libres. Il faut évidemment répondre à la question : pourquoi la nationalité telle

¹²⁰ *Considérations*, Op. Cit., p. 258.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid., p. 262.

que la comprend Mill lorsqu'il expose le problème de la multiplicité de nationalités dans un seul pays, renvoie à la nation culturelle qui ne peut être une fondation de la citoyenneté qu'au prix de discrimination massive *et* d'assimilation forcée et même violente? La réponse serait que si le Gallois et « l'Écossais des Highlands » doivent être assimilés à la Grande-Bretagne, c'est parce que celle-ci s'identifie culturellement à l'Angleterre; sinon pourquoi un Écossais, qui est *déjà* Britannique devrait s'y assimiler, et qu'est-ce que c'est que la Grande-Bretagne comme constitution politique.¹²³ Cela revient à dire que la présomption de la congruence est avancée dans sa définition de la nationalité, mais au lieu d'être investie dans la définition d'une nation politique, elle est éclipsée, dans la suite de l'analyse, par le souci assimilationnisme qui préoccupe Mill. Elle est premièrement éclipsée dans la mesure où la communauté politique est tenue de se conformer à la communauté nationale, elle-même comprise comme une entité prépolitique. Elle est une seconde fois éclipsée dans la mesure où parmi plusieurs nationalités coexistant sur le même territoire, on assigne des rangs hiérarchiques correspondant respectivement à chacune d'elles pour enfin assimiler celle qui est « inférieure » à celle qui est « supérieure ». Ainsi la recherche d'une identité nationale ne peut aller sans le « dénigrement ethnocentrique des groupes nationaux de moindre importance. »¹²⁴ Or, si Mill s'en tenait à sa première définition de la nationalité, par les sympathies communes, son analyse aurait pu déboucher sur des conclusions contraires à celles obtenues à partir de la substitution de cette prémisse par celle de l'allégeance à la langue et à la culture. Car les sympathies communes ne sont pas synonymes de nationalité ou d'identité nationale. Elles peuvent être obtenues malgré les différences culturelles et la multiplicité des nationalités, ce qui fut toujours le cas, comme le montrent les exemples donnés par Mill lui-même : en Suisse, en Belgique, en Italie du XIX^e siècle.

En conséquence, au lieu de s'en tenir à la même définition de la nationalité indépendamment de la religion, de la langue et de la race, comme le montre le cas de bon nombre de pays, Mill insiste sur ces traits qu'il caractérise entretemps comme simplement accidentels et insuffisants. Parce que l'identité nationale défendue par Mill est objective et donc dichotomique, la seule solution possible est l'assimilation forcée.

¹²³ À en croire David Miller, jusqu'à aujourd'hui, les Britanniques de la majorité nationale anglaise trouvent de la difficulté à faire la différence entre l'Angleterre et la Grande Bretagne. Pour eux, la Grande Bretagne c'est l'Angleterre et *vice versa*. En raison de la taille de la majorité nationale qui joue souvent un « rôle dominant » et d'un ancien héritage assimilationniste, une telle situation pousse les Écossais à s'auto-comprendre comme autre chose que des Britanniques anglicisés; ainsi la poussée nationaliste écossaise se trouve bien justifiée et complètement légitime. *Citizenship and National Identities*, Polity Press, Cambridge, 2000, p. 136-137.

¹²⁴ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, Op. Cit., p. 82.

Pour conclure, on peut dire que Mill insiste judicieusement sur la congruence entre nationalité et frontières du gouvernement, et définit justement la nationalité par les « sympathies communes », mais au lieu de s'en servir pour mettre les bases d'une nation politique indifférente aux provenances, dont la Grande-Bretagne avait besoin pour reconnaître la dignité égale de tous ses citoyens, il préfère procéder à la hiérarchisation des nationalités. Au lieu de servir comme principe éthique en vue d'une conception paritaire de la citoyenneté, la congruence sert le découpage de la communauté politique à l'aune de la nation culturelle. La hiérarchisation et son pendant l'assimilation forcée, on l'a vu, font que l'appartenance d'une partie des citoyens à la nation est *publiquement* illégitime.

3. David Miller

Si l'on veut mettre un lien quelconque entre Mill et Miller, il semble acceptable de dire que Mill représente l'idée de citoyenneté avant l'émergence de la politique de reconnaissance, comme reformulation radicale de cette dernière en lui intégrant un nouvel élément : la différence. Une telle reformulation concerne la dimension d'appartenance ou des frontières alors que la conception de Mill ne se concentre que sur l'exercice de la liberté, sur le gouvernement représentatif qui, lui, incarne cette liberté. En négligeant la pensée sur la dimension de l'appartenance, l'assimilation forcée pour lui serait naturellement dans l'ordre des choses et sert à obtenir une allégeance forte au bien public. Quant à Miller, il est un défenseur farouche de la « citoyenneté commune », reposant historiquement sur un arrière-plan culturel homogène, au nom de laquelle il mène de virulentes critiques contre la politique de reconnaissance et le multiculturalisme « radical ». Il ne serait pas étonnant que la question essentielle qui préoccupe Miller consiste à repousser l'« attaque » contre l'idée de nationalité, comme identité politique, et l'idée de citoyenneté commune dans sa forme républicaine, c'est-à-dire celle défendue par Mill.

3. 1. L'argument instrumental¹²⁵

Comme l'indique son nom, l'argument instrumental veut dire tout simplement que la nationalité est considérée en raison de son rôle dans la réalisation de quelque chose d'autre, qui lui est externe. Selon Miller, la nationalité est le fondement éthique de la citoyenneté et la « précondition de la justice

¹²⁵ Je me permets de suivre le classement de ces arguments par Margaret Moore, qui divise les arguments du nationalisme libéral en deux types d'arguments : un argument qui insiste sur la valeur intrinsèque de la nationalité et attribue à la nation d'être une communauté éthique, et un second qui entend défendre la nationalité comme facteur qui contribue à quelque chose d'autre : justice sociale, démocratie, etc. *Nationalisme libéral, nation-building et autodétermination nationale*, in M. Seymour (sous dir.), 1999, p. 42.

sociale et de la démocratie délibérative.»¹²⁶ Poursuivie habituellement à l'intérieur des frontières nationales, la justice sociale doit faire face à trois défis.¹²⁷ En premier lieu, la globalisation et les défis qu'elle pose à l'État national sur trois points : le contrôle interne des activités économiques, les difficultés devant l'idéal de la justice sociale et l'érosion de la citoyenneté nationale. Une étroite intégration de la société (et donc de la culture) dans l'économie mondiale finirait par privilégier une élite hautement qualifiée contre l'exclusion d'une majorité de non-qualifiés et de chômeurs vivant à sa périphérie¹²⁸. Vient, en second lieu, l'émergence des revendications des nationalismes non étatiques, qui remettent en cause la légitimité des États existants. Enfin, les revendications des groupes historiquement malmenés, tels les femmes, les homosexuels, les religions et les ethnies minoritaires exigeant la reconnaissance publique de leurs identités respectives. Mais toutes ces difficultés semblent relativement moins dangereuses. À la conclusion de *On Nationality*, Miller semble se concentrer sur le multiculturalisme dont la version « radicale », dit-il, « détruirait la communauté nationale.»¹²⁹ Pour relever ces défis, Miller s'en remet à la force de la nationalité, qui, elle, fournirait une forte allégeance, la confiance et les motivations aux citoyens pour partager et défendre le bien public.

Positivement, Miller présente la nationalité comme un facteur d'une importance capitale pour la réalisation de trois objectifs définis en termes libéraux. Elle ressource la culture commune servant comme toile de fond aux plans de vie individuels (*how to lead their lives*); l'autonomie des individus étant fonction de l'éventail de possibilités qu'offrirait leur culture. Elle sert aussi de cadre dans lequel on poursuivrait l'idéal de la justice sociale; et enfin elle renforce la compréhension et la confiance mutuelles, qui, à leur tour, sont indispensables à la délibération démocratique.¹³⁰

Les points soulevés par David Miller relativement à la globalisation, laquelle serait susceptible de polariser la société socialement et culturellement en fonction des besoins et des tensions globalisants; l'importance de la culture dans la qualité de vie et dans l'autonomie des citoyens, la poursuite de la justice sociale dans le cadre national, laquelle ne s'oppose pas à la quête de la justice dans un autre cadre; le contrôle politique des activités économiques nationales, lequel contrôle opère de l'intérieur de la structure nationale; tous ces points sont d'une grande pertinence et ne font en aucun cas objet de contestation ici. Ce qui soulève de légitimes questions relève des paramètres qui influencent

¹²⁶ Miller, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 162.

¹²⁷ David Miller, *Citizenship and National identity*, 2000, Op. Cit., p. 1-2.

¹²⁸ Miller, *On Nationality*, Op. Cit., p. 187.

¹²⁹ Ibid., p. 183; p. 185, n 2.

¹³⁰ Ibid., p. 184-185.

particulièrement le sens de l'appartenance. Ses concepts d'identité nationale, d'intégration culturelle, de reconnaissance et d'identité, etc., sont en lien directe avec l'une des dimensions les plus importantes de la citoyenneté : l'appartenance. Nous éclaircirons ce point chemin faisant.

3. 2. L'argument de la valeur intrinsèque de l'identité nationale.

L'identité nationale¹³¹, ou l'appartenance à une nation, chez Miller, est vue sous cinq aspects. Le premier en est la croyance réciproque. Si une nation existe c'est que ses membres y croient comme telle en se reconnaissant comme appartenant à la même nation. Le second paramètre est la « continuité historique ». Cette continuité nous est obligeante envers nos ancêtres dans le sens de devoir « continuer leur travail ». Contrairement aux communautés religieuses passives eu égard à la Révélation divine, le troisième aspect de l'identité nationale consiste dans le caractère actif de la nationalité dans la mesure où les décisions, bonnes ou mauvaises, que prend la nation font *ipso facto* partie de ce qu'elle est, de son identité. Le quatrième aspect est le lien à la terre, chose qui sépare fondamentalement la nationalité d'avec la religion et l'ethnie. Enfin, le cinquième aspect est le partage par les membres de la nation d'une culture publique commune¹³² ou d'un « éventail de caractéristiques »¹³³, qui les différencient par rapport aux autres nations. Aux yeux de Miller, la raison d'être de l'État-nation c'est particulièrement cet « éventail de caractéristiques », qu'il rend ailleurs par « la culture distincte du peuple ». À ceci s'ajoutent d'autres caractéristiques statutaires inhérentes à la nationalité, qui lui sont attribuées une fois assemblés ces cinq aspects. D'abord, l'appartenance nationale « peut proprement constituer une partie de l'identité de quelqu'un »; en second lieu, les communautés nationales sont des communautés éthiques, « des courbes de niveau dans le paysage éthique »; et enfin une communauté nationale est en droit de prétendre à l'autodétermination¹³⁴.

3. 3. Toile de fond des deux arguments

Certaines des idées millériennes les plus fondamentales sont très soulignées par lui-même. Il serait utile d'en faire une synthèse. Contre les conceptions postnationales et particulièrement multiculturalistes de la citoyenneté, Miller tient à l'idée que la citoyenneté commune est nécessairement nationale. Ses racines s'étendent au-delà de la simple loyauté aux institutions et à

¹³¹ Nous puisons ces définitions du chapitre 2 de *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995, et dans *Une défense de la nationalité*, soit la contribution de Miller dans Bernard Baertschi et Kevin Mulligan (sous dir.), *Les nationalismes*, PUF, Paris, 2002. La dernière contribution est plus récente et serait donc, selon le besoin, préférable à la première référence.

¹³² Miller, *On Nationality*, Op. Cit., p. 27.

¹³³ Miller, *Une défense de la nationalité*, Op. Cit., p. 38.

¹³⁴ *Une défense de la nationalité*, Op. Cit., p. 33-34.

l'identité publiques, exprimées en termes politiques et éthiques. L'identité politique des citoyens ne provient pas de leur attachement aux institutions publiques ou du consensus sur les procédures juridiques constitutionnalisées. Seule une identité nationale, qui est donc loin d'être simplement *politique*, est à même de fournir à la citoyenneté son épaisseur historique et culturelle indispensable à sa viabilité. Par identité nationale, il faut essentiellement comprendre une culture publique commune, une culture partagée par les nationaux dont la culture politique n'en fait qu'une partie¹³⁵. Une culture publique commune renferme la culture politique, un consensus éthique (payer ses impôts honnêtement, respecter un certain code de civilité citoyenne, comme la règle : « premier arrivé, premier servi », etc., mais également la défense de la « pureté » de la langue nationale, certaines croyances religieuses, etc.)¹³⁶. La dimension de la culture partagée recouvre naturellement les frontières de la nation et celle-ci *préexiste* à l'État. Les frontières du gouvernement et de la nation *doivent* être congruentes autant que faire se peut, précise-t-il. Leur congruence ne relève pas d'un principe éthique ou politique, mais d'une *chance* qu'on peut capter ou non. État et nation sont deux objets politiques bien différents puisque le premier repose sur la contrainte et la violence tandis que la seconde sur l'amour, la camaraderie, la compréhension et la confiance. Une identité politique, définie en termes de culture politique, n'est pas suffisante pour fonder une citoyenneté solide, parce qu'elle n'est pas *viable*. Il lui faut un substrat plus épais. Seule la culture au sens fort du terme assure une telle épaisseur. Précisément, Miller invoque l'attachement des peuples à trois objets qui leur sont si chers : les « identités nationales héritées » (*inherited national identities*), l'héritage culturel (*rich cultural inheritance*) et la « continuité » généalogique (*continuity between their own lives and the lives of their ancestors*)¹³⁷. L'identité nationale n'est donc pas politique, mais culturelle, et son façonnement n'est pas vraiment quelque chose dont on dispose puisqu'elle est essentiellement héritée.

4. Certaines insuffisances des arguments de Miller

Après ce bref exposé des idées de Miller sur la valeur intrinsèque de l'identité nationale comme communauté éthique et son rôle d'instrument pour réaliser d'autres objectifs qui lui sont externes, il faut faire le point sur la nature du premier argument, suite à quoi nous poserons certaines questions à propos de deux concepts clés de son deuxième argument : le concept de communauté éthique qu'est la nation, et celui de culture publique commune.

¹³⁵ Miller, *On Nationality*, Op. Cit., p. 26.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid., p. 184.

4.1 Objection sur l'argument instrumental

Dans le premier argument, Miller entreprend de fonder certains objectifs, comme la justice sociale ou la démocratie délibérative, dans l'identité nationale, sur la base d'une présomption qui n'aurait qu'une validité empirique. Celle-ci nous énonce que l'identité nationale fournit la compréhension et la confiance mutuelles parmi les citoyens pour pouvoir assumer des engagements forts les uns envers les autres. Il faut ici faire la distinction entre deux significations. La première est celle de savoir quelle est la question à laquelle répond l'argument de Miller, ensuite quelle est la teneur de sa réponse. La question semble concerner avant tout la *motivation* qui permettrait aux citoyens de se comporter avec civilité et solidarité les uns envers les autres et de pouvoir entreprendre un projet politique ou un bien communs, telle que la justice sociale. L'identité nationale comme source de cette motivation serait donc une réponse parmi d'autres à une question qui en accepte probablement plusieurs. Il est donc tout à fait légitime que d'autres réponses ne fassent aucunement mention d'une telle identité.

Comme motivation, explique le philosophe, la confiance naît de l'identité comme le montre la tendance des populations à sympathiser avec ceux qui leur sont similaires. Miller invoque les recherches de psychologie sociale selon lesquelles les frontières de la communauté éthique sont tracées en fonction de la similarité et de l'identité commune.¹³⁸ Mais en sus de la nature strictement perceptive et psychologue de cette thèse, elle demeure une simple proposition empirique et n'a rien d'une norme. Cette approche psychologue et ses implications complètement incontrôlées sur le concept du droit seront relevées et critiquées par Daniel Weinstock¹³⁹. Elle contraste également avec la nature spectaculairement vaste et l'étendue sans précédent de la nation et, corrélativement, de son existence essentiellement « imaginée ». Ce sont au moins certains de ses traits de base soulignés par les spécialistes des questions de nationalité, dont John Stuart Mill¹⁴⁰. Aussi, il faut se demander si l'idée d'identité ici renvoie à l'identité nationale ou simplement à une identité quelconque sans lien nécessaire avec celle-ci. Dans sa critique du nationalisme libéral, M. Moore avance que s'il est bien établi que les rapports d'identité sont bénéfiques au dialogue, comme élément nécessaire à la démocratie, cette identité n'a aucun rapport nécessaire avec l'identité nationale.

Dans l'autre sens de cette tendance identitaire, il faut également se poser la question de savoir si la reconnaissance mutuelle, de la différence et de la dignité de chacun indépendamment de son identité héritée, n'est pas un moyen efficace et raisonnable pour instaurer des rapports de dialogue et d'amitié

¹³⁸ *Citizenship and National Identities*, Op. Cit., p. 157.

¹³⁹ *Les nationalismes*, Op. Cit., Contribution de Weinstock : *Existe-il une défense morale du nationalisme?*

¹⁴⁰ *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Op. Cit., Chapitre XVI.

civique. Selon J. Tully, « la reconnaissance mutuelle entière [et constitutionnalisée] des différentes cultures de ses citoyens »¹⁴¹ est la condition *a priori* à tout respect mutuel et à toute entreprise commune¹⁴². C'est ce qu'on peut trouver également, à titre d'exemple, chez Habermas et Taylor.

La question de la motivation que fait sienne Miller n'accepterait donc pas une seule réponse. Mais vue sous l'angle de ses conséquences moralement injustifiées et de certains de ses prérequis, la réponse qu'il en donne Miller semble fondamentalement problématique. Les prérequis sont certaines notions, telles la culture publique commune et la communauté éthique, qu'il mobilise pour définir l'identité nationale, tandis que les conséquences se manifestent dans l'exclusion réelle ou potentielle des populations qui ne s'y conforment pas.

4. 2. Objections sur l'argument de la valeur intrinsèque

4. 2. 1. La communauté nationale est une communauté éthique

Miller propose que les membres de la nation jouissent d'un statut éthique plus fondamental par rapport aux étrangers. La solidarité nationale est le soubassement éthique des politiques qui engageraient de façon significative les citoyens les uns envers les autres. Or, les paramètres de cette communauté éthique font que ce ne sont pas tous ceux qui sont soumis au pouvoir revendiqué par l'État de la nation qui y sont acceptés en tant que membres à part entière. Comme nous l'explique Miller, l'affirmation selon laquelle l'identité nationale fait probablement partie de l'identité personnelle des individus n'est pas un déterminisme. Elle est une « permission », c'est-à-dire que l'identité nationale *peut* faire partie de l'identité personnelle, mais peut également ne pas en faire partie. Cela poserait de sérieux problèmes quand on sait que l'identité des individus est *probablement* nationale, mais, en contrepartie, que l'appartenance à la communauté éthique qu'est la nation est indispensable pour qu'une personne puisse y être considérée sans ambages comme membre. De sorte que celui dont l'identité personnelle ne comporte pas la dimension nationale sera selon toute évidence exclu de la communauté éthique. Même si l'on considère que chaque citoyen possède une sorte de sentiment national, chose qui est par ailleurs confirmée par les théoriciens du nationalisme (comme Gellner et Anderson), la question n'est pas là, elle consiste dans l'interprétation donnée à ce qui est national et ce qui ne l'est pas. Cela semble particulièrement clair lorsqu'il s'agit de sujets qui divisent transversalement les sociétés nationales, comme la justice sociale, l'avortement, la démocratie, le pluralisme, l'interprétation qu'on donne à la laïcité, ou le sens de l'identité nationale

¹⁴¹ Tully, *Op. Cit.*, p. 7.

¹⁴² Puisque la question de la viabilité et de la motivation serait l'objet de la troisième section de ce chapitre, on se limite ici à ces préalables.

elle-même, etc.¹⁴³ Des divisions de la population nationale sont constamment à l'ordre du jour. Aux États-Unis, les citoyens sont divisés sur la légitimité de la reconnaissance des orientations sexuelles, le rôle de la religion dans la sphère politique et le port des armes, bref les trois G (God, Guns and Gays).¹⁴⁴ Ces divisions ne sont pas des moindres et ne risquent pas d'être surmontées dans les plus brefs délais. L'identité est possible entre ces camps, mais partiellement seulement.

Miller nous explique également que l'appartenance nationale est un phénomène *préréflexif*, tout en concédant que les nouveaux citoyens ne peuvent avoir un tel sentiment irréfléchi. Dans les termes d'un tel argument, on ne sait pas pourquoi on accepterait dans la communauté éthique et nationale des immigrants, des groupes nationaux, religieux ou ethniques minoritaires qui n'ont pas le même lien fort avec l'identité nationale.

Critique de Miller, Daniel Weinstock fait remarquer que l'extension du concept millérien de nation n'est pas simplement synonyme de la *totalité* de la population du « territoire sur lequel le gouvernement revendique l'autorité suprême ». Selon cet auteur, Miller divise celle-ci selon des critères objectifs et d'autres, subjectifs. Les critères objectifs recouvrent « au moins l'ethnicité, la religion, la langue, la culture et l'histoire partagée »¹⁴⁵, et ceux qui ne partageraient pas de tels traits seraient suspects en tant que citoyens dont l'appartenance est visiblement imparfaite. Mais, en plus, ses membres virtuels doivent être subjectivement conscients du partage de ces traits distinctifs, de sorte que les limites de leur communauté représentent, selon Miller, des « courbes de niveau dans le paysage éthique ». Si l'on formule la remarque de Weinstock dans le langage qu'on mobilise habituellement pour caractériser les types de nationalismes, on peut tout simplement dire que la conception millérienne de la nation semble accuser un aspect foncièrement ethnique, qui, à ce titre, jette le discrédit sur la partie de la population qui ne partage pas les mêmes caractéristiques ethniques ou la même communauté d'origine. Sa remarque semble pertinente d'autant plus que l'insistance de Miller sur les traits objectifs apparaît dans la conclusion de *On nationality* qu'on a citée plus haut, concernant son invocation de l'héritage culturel ancestral, de l'histoire commune et de la continuité généalogique.

4. 2. 2. La culture publique commune

Dans le cinquième aspect de l'identité nationale, Miller indique que celle-ci signifie le partage d'une culture publique commune, c'est-à-dire de « traits distincts ». Certains traits, on l'a vu, ont une

¹⁴³ Ce point sera particulièrement examiné lorsqu'on arrive à l'exposé de l'idée de Charles Taylor sur le rapport entre identité nationale et identité politique, dans la section II et III.

¹⁴⁴ Habermas, *Entre religion et naturalisme*, chapitre 5.

¹⁴⁵ *Les nationalismes* Contribution de Weinstock : *Existe-il une défense morale du nationalisme?* Op. Cit., p. 93.

simple teneur éthique qui, naturellement, ne doivent pas distinguer nécessairement une population nationale d'une autre comme la croyance en la démocratie, le gouvernement par l'entremise du droit ou payer honnêtement ses impôts. Mais Miller en ajoute d'autres qui ont un caractère objectif, telle la préservation de la « pureté » de la langue nationale, la religion et généralement l'héritage culturel ancestral. Cela revient à dire que la culture publique commune n'est pas un projet auquel il appartient à tous les citoyens d'y participer, mais qu'elle est pour ainsi dire prête à porter. Des immigrants, ou généralement des populations minoritaires, n'auront pas à participer à la formulation des normes de leur intégration, mais simplement à les « accepter » c'est-à-dire « accepter les éléments essentiels du caractère national »¹⁴⁶ [Je souligne]. Or, selon Miller, l'identité nationale fournit non seulement la motivation aux citoyens pour instaurer et consolider la démocratie délibérative et la citoyenneté républicaine, mais fournit également un contenu substantiel, c'est-à-dire cette autocompréhension de la nation dans « un moment donné » de son histoire, qui, *ipso facto*, deviendrait difficilement partageable, pour ne pas dire impossible, par tous les citoyens. Or, cette identité réifiée souffre elle-même d'un déficit démocratique, qui laisse sa fondation morale à la remorque de facteurs simplement contingents, qui relèveraient naturellement de l'explication ontologique et non de la justification morale.

Contrairement à Miller, Michel Seymour, qui défend un concept plus ténu de la culture publique commune, distingue la « structure de culture » du « caractère de culture ». La structure de la culture veut dire « un ensemble d'institutions communes (constitution ou charte, assemblée nationale, tribunaux, écoles, etc.), alors que le caractère de la culture concerne l'orientation culturelle particulière prise par la communauté dans son ensemble à un moment donné. »¹⁴⁷ Selon cette interprétation, il faut exclure de la culture publique l'autocompréhension de la nation à un moment donné de son histoire pour lui permettre une capacité inclusive maximale. Il faut également exclure une lecture substantielle de l'histoire en vue de la rendre à même d'être partagée par tous les citoyens. La critique indirecte et immanente de Seymour, montre que l'identité nationale est loin d'être un concept univoque ni aussi substantiel que celui défendu par Miller. Dans la perspective de Seymour, celui-là procède à une définition projetée dans le passé et très substantielle de la culture publique commune. Ceci est visible dans son insistance sur la « pureté » de la langue nationale, sur l'héritage culturel ancestral ou la religion, ce qui semble exclu dans la définition de Seymour.

¹⁴⁶ Ibid. p. 38.

¹⁴⁷ *La nation en question*, Op. Cit., p. 57. C'est la même idée qu'il défend également dans *Du tricoté serré*, Op. Cit., p. 66.

Il y a bien évidemment d'autres versions encore plus ténues de la culture publique commune. Celle défendue par Jocelyn Maclure en endosse une définition substantiellement *éthico-politique*, définie par lui comme « morale politique minimale », qui est aussi le « fondement éthique de la citoyenneté »¹⁴⁸. Son idée consiste à tracer les contours de la culture publique commune à l'aune de la *raison publique*, qui serait l'étalon de l'identité politique et des institutions publiques. La présence d'éléments ethniques, comme la langue, dans cette identité serait considérée comme une contingence ou un choix de société, qui n'a pas la force d'obligation normative, qui définirait la citoyenneté par exemple.

4. 2. 3. État et nation

Le troisième problème que nous posent les analyses de Miller est sa séparation de l'État et la nation. Miller opère une séparation nette entre nationalité et État, de telle sorte que l'identité nationale ne se recouvre plus avec l'État. Selon lui, le hasard du pouvoir de l'État jouait un rôle de premier plan dans la formation de la nationalité¹⁴⁹. Mais la logique de l'État, qui s'inscrit dans les rapports de force et de violence, est selon lui détachée de la logique de la nationalité basée avant tout sur l'imaginaire national et soudée telle une grande famille par l'amour et l'affection mutuels. Selon Miller même si l'État élargit ses frontières par le recours à la conquête et l'usage de la force, un sentiment national partagé par les citoyens serait toujours possible. Selon l'argument de Miller, il serait naturel que les frontières de l'État soient déconnectées des frontières de la « nation ». Si la nationalité ne coïncide pas avec les frontières politiques, il devient évident qu'une bonne partie de la population devrait être laissée pour compte. Cela se confirme lorsqu'on sait que l'histoire des constructions nationales est généralement l'histoire des discriminations contre les ethnies ou les nationalités dominées¹⁵⁰. En d'autres termes, si les États ne se façonnent pas suivant les découpages ethniques, mais sont généralement fondés sur les empiètements territoriaux, les annexions, l'assimilation forcée, la purification ethnique ou l'apartheid, etc.; et si la nationalité est formée par ces processus violents¹⁵¹, il s'ensuit que l'examen de cette question est des premières tâches de la philosophie politique. Voilà une objection de taille au sujet de laquelle il ne semble y avoir de réponse dans les arguments de Miller. Contrairement à Miller, Michel Seymour entérine la nature problématique des frontières et entreprend d'y remédier par l'adoption d'une forme de politique de

¹⁴⁸ La culture publique commune dans les limites de la raison publique, dans Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (sous dir.), *Du tricoté serré au métissé serré, La culture publique commune au Québec en débats*, Presses universitaires de Laval, 2008, p. 89-90.

¹⁴⁹ *On Nationality*, Op. Cit., p. 1995, p. 34.

¹⁵⁰ M. Moore, Op. Cit., p.

¹⁵¹ Habermas, 1998, Op. Cit., p. 136.

reconnaissance. Selon lui, plusieurs faits nous empêchent de prétendre à la congruence entre frontières politique et les frontières d'un seul peuple : l'immigration, les « délimitations territoriales arbitraires qui sont fonction des aléas de l'histoire » ainsi que les déplacements de populations entières.¹⁵² En résumé, Miller semble négliger ce que M. Moore appelle la question territoriale¹⁵³, savoir le sort des populations minoritaires vivant sur un territoire donné et soumises au pouvoir revendiqué par leur État. Cette négligence semble accuser une faiblesse fondamentale dans son argument et l'expose ainsi à une sérieuse objection morale et analytique.

Dans l'argument de la valeur intrinsèque de l'identité nationale autant que dans l'argument instrumental selon lequel celle-ci serait garante des motivations requises pour un engagement fort des citoyens les uns envers les autres, Miller semble non seulement négliger les objections éthiques de taille qu'on lui oppose, relativement à la question des frontières, mais il semble mélanger « la base motivationnelle du nationalisme » avec sa « base justificative »¹⁵⁴. Ce philosophe prend souvent des facteurs d'explication comme l'association psychologique entre, d'une part, l'identité commune et la similarité et, de l'autre, l'inclusion dans la communauté éthique, comme étant des règles ayant la force d'obligation des normes éthiques. Il prend par exemple l'imaginaire national ou de croyance comme moyen suffisant à l'inclusion et/ou l'exclusion de la communauté politique. Il tient donc le lien communautaire national comme source légitime de l'établissement des frontières. Or, si la forme nationale de la citoyenneté est un fait historique, elle ne « préjuge » en rien de l'autocompréhension éthique, ethnique ou hybride de la nation ni de la nature de la citoyenneté.

II. L'APPROCHE DE LA CULTURE POLITIQUE

L'approche substantialiste de la viabilité, telle que développée par le nationalisme libéral dans sa version de Miller et de Mill, ramène la citoyenneté à une communauté de provenance. Selon Mill, seule une homogénéité culturelle, incarnée par une culture et une nation prépolitique, est garante des libertés, de la participation active des citoyens, du bien public et de la démocratie. Seule une opinion unifiée d'un point de vue linguistique et national est à même de défendre un bien commun public, qui transcenderait les animosités entre nationalités. Aussi, selon Miller, la justice sociale, la démocratie délibérative et la citoyenneté républicaine sont à la remorque d'un substrat culturel et national qui lui assurerait un ancrage non seulement dans la culture politique, mais également et

¹⁵² Michel Seymour, *Du tricoté serré*, Op. Cit., p. 65.

¹⁵³ Margaret Moore, Op. Cit., p.

¹⁵⁴ Je reprends ici à mon compte une terminologie qu'utilise M. Moore, Op. Cit. p. 53.

particulièrement dans la culture publique commune. Démocratie, justice sociale et citoyenneté sont des projets qui ne jouissent d'aucune consistance autonome, et, en soi, sont incapables de s'offrir la légitimité nécessaire à leur viabilité. L'amitié et la camaraderie nationales, la communauté de provenance, d'origine et d'histoire, fournissent la confiance et la sympathie mutuelles nécessaires à une vie publique saine, et permettent la réalisation de projets de redistribution qui exigeraient de forts engagements de la part des compatriotes, les uns envers les autres. La participation républicaine trouve sa condition de possibilité dans l'allégeance à une seule identité nationale. La liberté républicaine dont se réclame Miller se trouve conditionnée par la culture commune publique, qui, elle, n'incorpore pas *nécessairement* la liberté, ou la met au moins sous condition, savoir la loyauté à un « consensus passé », et plus fondamental, qu'expriment la similarité et le partage d'une même identité nationale.

La caractéristique principale de ces arguments est qu'ils partent d'une ontologie, et font passer les facteurs et les règles de *fonctionnement* de certains aspects de la société, comme la nationalité et les *motivations psychosociales* des citoyens, pour des normes morales. Les affinités religieuses, historiques, nationales et culturelles prépolitiques s'élèvent à des critères de l'appartenance légitime, de laquelle sont exclus les populations qui sont en porte-à-faux avec ces provenances. Car, si les affinités de provenance renvoient à la culture et si l'allégeance culturelle est critère de l'appartenance, ceux qui ne manifestent pas la même allégeance seraient tout simplement perçus comme moins « vrais » quant à leur appartenance. L'identité plurielle des populations qui n'y sont pas conformes serait fort probablement vue comme un manque d'allégeance à l'identité nationale ou comme une existence illégitime et s'assimilerait facilement à la déloyauté et la trahison culturelles et politiques¹⁵⁵. Les minorités elles-mêmes cherchent constamment, mais vainement, à se dissocier de ces accusations¹⁵⁶, ce qui fait que leur pleine appartenance semble impossible sur la base de ces critères objectifs. Voilà

¹⁵⁵ Il faut simplement se rappeler les querelles au sujet des supporters du Cricket en Grande Bretagne et du foot-ball en France. Certains Britanniques croient que les immigrants qui ne supportent pas l'équipe nationale accusent un sentiment antinational et ne sont donc pas de « vrais » Britanniques. De même pour la France relativement au foot-ball. Lors des derniers événements en France à l'occasion du match de l'Algérie contre la Corée du Sud, Le figaro les considérait comme une manifestation de « patriotisme algérien en France [qui] révèle l'échec de l'assimilation. » C'est pourquoi on a dit au début de ce chapitre que l'assimilation exige une similarité *en tout point* des immigrants à ce qui est considéré comme l'identité nationale (Le figaro 27-06-2014).

¹⁵⁶ La citation suivante de Tariq Modood résume cette situation qu'on a expliquée en détail au chapitre 1 : « c'est un fait que le plus grand besoin psychologique et politique de clarté concernant un cadre commun et des symboles nationaux vient des minorités. Car la clarté à propos de ce qui nous lie volontairement en un seul pays allège la pression sur les minorités, spécialement les nouvelles minorités dont la présence dans le pays n'est pas pleinement acceptée, de devoir être conformes dans tous les domaines de la vie sociale, dans des domaines arbitrairement choisis, afin de réfuter l'accusation de déloyauté. » Cité dans D. Miller, Une défense de la nationalité, contribution dans *Les nationalismes*, Op. Cit., p. 46.

un dilemme auquel l'approche nationaliste libérale, exposée ici, tourne le dos et accepte de laisser pour compte, ces populations dont l'identité n'a pas une seule dimension.

L'approche intersubjectiviste de Jürgen Habermas et l'approche communautarienne de Charles Taylor prétendent donner une réponse satisfaisante à cette exclusion sans pour autant rien céder sur la question de la viabilité, à laquelle Mill et Miller semblent donner le plus grand intérêt dans leurs arguments respectifs. Selon ces deux approches, la nation est définie de prime abord non pas par des « traits distinctifs » (Miller) ou une prétendue homogénéité culturelle (Mill), mais par la « norme de l'égal traitement » de tous les citoyens, abstraction faite de leurs provenances; soit la « nation de citoyens » (*versus* la « nation de compatriotes »¹⁵⁷) pour Habermas et la « nation politique » (*versus* « nation culturelle ») pour Taylor. Malgré les affiliations philosophiques divergentes de chacun de ces deux philosophes, on peut facilement discerner certaines de leurs affinités les plus fondamentales concernant, particulièrement leurs soucis éthiques quant à l'égalité et la parité des citoyens et le caractère *politique* de la *culture politique commune* qui fonctionnerait comme dénominateur commun de la citoyenneté républicaine dont ils se réclament.

Nous pensons que ces deux approches mettent en valeur une définition substantiellement éthico-politique de la citoyenneté et comprennent une considération du fait national sans l'élever à une autodéfinition de la communauté politique. En désignant le peuple comme « peuple politique », c'est-à-dire politiquement constitué, Habermas exclut que le cadre national de cette existence politique ou la communauté de provenance nationale préjugent de l'autocompréhension de la communauté politique. Le fait que les sociétés modernes « continuent (...) à se distinguer les unes des autres en tant que « nations » ne préjuge pas de la manière dont la nation se comprend elle-même. »¹⁵⁸ La séparation opérée par Habermas entre l'existence d'un cadre national, appartenant à l'ordre de l'explication, et la constitution politique, appartenant à l'ordre de la justification éthique, lui permet d'extirper la citoyenneté de l'identité nationale, laquelle prétend une existence prépolitique.

De son côté, Taylor fonde la citoyenneté dans l'idée républicaine d'autogouvernement. Le type de « communauté » qu'exige un tel principe peut intégrer, se superposer ou modifier, mais ne requiert certes pas une identité nationale. La communauté des citoyens est une communauté patriotique au sens où les citoyens s'identifient au bien public. Cela exige certes des liens forts de camaraderie

¹⁵⁷ D'après l'usage qu'il en fait, par « nation de compatriotes » Habermas veut signifier cette nation prépolitique, c'est-à-dire la nation dont les membres lui appartiennent indépendamment des frontières de l'État, alors que la « nation de citoyens » est une nation politique dont les membres sont ceux qui font partie de l'État et non ceux qui sont « similaires » du point de vue de leur provenance ou de leur culture. Habermas, Op. Cit., p. 128.

¹⁵⁸ Habermas, 1998, Op. Cit., p. 123.

civique et un attachement à la communauté située dans l'espace et dans le temps, mais ils semblent être primés par les éléments éthico-politiques tels les droits humains, la délibération démocratique et l'égale dignité.

1. La nation de citoyens selon l'approche intersubjectiviste

1. 1. Autonomie de la citoyenneté : nationalisme et républicanisme.

Contrairement à Mill et à Miller, Habermas pose le rapport entre identité nationale et citoyenneté dans d'autres termes. Pour lui, le lien entre ces deux concepts est strictement sociopsychologique, l'identité nationale étant un catalyseur d'*identification* forte des citoyens avec leur gouvernement. Elle peut servir de catalyseur à la citoyenneté républicaine, mais en aucun cas ce lien ne peut se hisser à un statut conceptuel. La nation comprise de façon prépolitique, indépendamment de la constitution étatique, est un concept qui fait référence à la *fiction* d'une communauté d'origine, de provenance ou d'ascendance. La prétention selon laquelle la citoyenneté doit trouver un point d'appui dans la nation ainsi comprise est infondée pour plusieurs raisons. D'abord cette fiction de l'identité est une *création* de « l'État territorial à administration centrale ». Elle n'est possible que rétroactivement, c'est-à-dire après l'intervention étatique qui aurait sanctionné les arrachements des populations de leurs loyautés corporatistes et de leurs modes de vie locaux. En d'autres termes, seule l'œuvre de nivellement socioculturel¹⁵⁹, opérée par l'État du droit, imposait un seul référent culturel, comme identité substantielle et commune de tous les citoyens jusqu'alors étrangers les uns aux autres¹⁶⁰. C'est là seulement que la citoyenneté démocratique semblerait reposer sur un consensus plus fondamental, celui de l'identité nationale *paradoxalement* prépolitique. Le nationalisme qui semble être quelque chose de naturel qui appuierait la citoyenneté comme étant quelque chose d'artificiel est lui-même artificiel et est un simple artéfact (construit) dans la mesure où il est l'appropriation sélective des traditions culturelles.

En second lieu, l'histoire sémantique du terme « nation » montre qu'il connote, depuis la civilisation romaine jusqu'à aujourd'hui, deux grandes significations; une prépolitique et l'autre politique. « Chez les Romains, dit-Habermas, *Natio* est la déesse de la naissance et de la provenance. »¹⁶¹ Sont *gens*, *populus* ou *natio*, les communautés d'origine intégrées par le langage, le voisinage, les mœurs et les traditions communes, mais qui n'ont pas encore d'organisation politique

¹⁵⁹ Ibid., p. 69-70. Michel Seymour intègre cette ligne analytique en insistant, dans un contexte analytique différent, sur le rôle de l'État ou de la *construction nationale* dans la formation de la « nation », *La nation en question*, Op. Cit., p. 98-99.

¹⁶⁰ Mill, Miller et Habermas sont d'accord sur le fait que les sociétés classiques sont assez locales, et que l'une des caractéristiques les plus fondamentales des nations modernes est leur *étendue* incommensurablement plus grande.

¹⁶¹ Habermas, 1998, Op. Cit., p. 70.

étatique; tandis que ceux qui en sont les détenteurs s'appellent *civitas*. Selon cet auteur, c'est seulement au début des Temps modernes, qu'un usage concurrent vit le jour, selon lequel la nation est « protagoniste de la souveraineté [étatique] ». ¹⁶² Mais en raison des effets de la dynamique modernisatrice et homogénéisante de l'État de droit, les deux significations du terme *natio* commencèrent à se recouper depuis le milieu du XVIII^e siècle. Depuis la Révolution française, son aspect d'association démocratique de citoyens prend le pas sur son autre aspect de communauté d'origine ¹⁶³. Pour élucider son idée, Habermas évoque le dilemme devant lequel se trouva Ernest Renan, lequel dilemme consiste à choisir entre une conception de la nation comme *association* de citoyens libres et égaux (*demos*), et pouvoir ainsi rejeter les visées du Reich allemand en Alsace, ou une conception de la nation comme communauté d'origine ou de « compatriotes semblables » (*ethnos*) auquel cas il aurait donné raison à ces mêmes prétentions. À partir de ce dilemme, Habermas conclut que la « citoyenneté n'est pas fondée dans un ensemble de traits communs, ethniques et culturels, mais par la pratique des citoyens qui exercent activement leurs droits démocratiques de participation et de communication. » ¹⁶⁴ Le fondement premier de la citoyenneté est donc dans son exercice réel par les citoyens et non dans la similarité de traits externes.

Par l'entremise du nivellement juridique, administratif, politique et social opéré par l'État-nation, la « nationalité d'origine », que les Romains rendirent par le mot « *natio* », s'est transformée en nationalisme moderne, en « appropriation consciente [mais *a posteriori*] des traditions. » ¹⁶⁵ Voilà comment se tissait un lien fort parmi les populations naguère étrangères les unes aux autres. Habermas ne jette pas de doute sur la force *motivationnelle* de ce lien national, mais sur la nature de son rapport avec la citoyenneté. Car le point sur lequel le nationalisme rejoint le républicanisme est l'intensité de l'engagement et de l'identification des citoyens à leur communauté politique, dont témoigne le sacrifice de soi pour sa nation ou sa patrie. Mais ce point de jonction n'est pour Habermas qu'un recoupement contingent selon lequel le nationalisme est un instrument provisoire de la genèse de la citoyenneté républicaine dans les nations modernes. C'est pourquoi l'ordre de la citoyenneté est indépendant de « l'affirmation de soi collective » ou de « l'autonomie nationale », qui, elles, se réalisent par l'accès à l'indépendance ou la liberté nationale sans avoir à coïncider avec la liberté politique.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Ibid., p. 71

¹⁶⁵ Ibid.

1. 2. Fondements de la citoyenneté : autolégislation et reconnaissance réciproque

En substituant la « nation de citoyens » à la « nation de compatriotes [semblables] », Habermas relègue le concept de similarité. Son but est de fonder la citoyenneté républicaine sur des fondements qui lui soient propres. La fondation de la citoyenneté sur la base de la croyance de l'appartenance à la nation, le sentiment d'identité commune et de similarité est une fondation psychosociale. Elle fait dépendre la citoyenneté à une sorte d'humeur sociale que reflète la terminologie mobilisée particulièrement par Miller : la similarité, la croyance, l'imaginaire national, l'identité commune comprise au sens psychologique, etc. Or, l'objectif de Habermas est de restituer à la citoyenneté ses assises propres. Le point cardinal de cette restitution consiste à substituer la mollesse de cette humeur sociale par la solidité du droit. C'est pourquoi elle semble à première vue comme déracinée de son contexte socioculturel et national, puisqu'elle paraît comme un simple patriotisme du droit. Pour ce, Habermas s'appuie sur la tradition républicaine que représente ensemble Kant et Rousseau.

Selon cette tradition, le peuple est un peuple politique ou « nation » dans le sens d'une entité politiquement constituée en vertu de la fiction du contrat social. La nature volontaire de ce contrat fait de leur constitution une simple *association* politique de citoyens libres et égaux. Cette idée d'autolégislation est une sorte de paradigme où tous les ingrédients sont rassemblés d'un seul coup. Association politique souveraine, constituée démocratiquement parce qu'elle est déjà « structurée par des rapports de reconnaissance réciproque, dans lesquels chacun peut espérer être respecté par tous comme sujet libre et égal. »¹⁶⁶ La reconnaissance réciproque fait que les constituants s'accordent réciproquement les droits qui régulent leur échange. Une règle univoque préside la législation dont ils sont les auteurs : la procédure. Même si le contenu des décisions demeure à définir, la justesse de la procédure assure leur légitimité et en réduit la part de l'arbitraire. Il est clair que l'arrière-plan n'a rien à voir avec cette fondation.

Les rapports de reconnaissance se composent de trois volets d'égal protection et d'égal respect de l'individu : son intégrité d'individu irremplaçable, comme membre de « groupe ethnique ou culturel » et enfin comme membre de la communauté politique.¹⁶⁷ La reconnaissance réciproque et le respect mutuel concentrent le point de jonction entre les citoyens dans l'instance juridico-politique sans égard à l'arrière-plan socioculturel. Dans la mesure où la volonté politique de l'association de citoyens libres et égaux est régulée par ces rapports, la communauté d'origine perd sa

¹⁶⁶ Ibid., p. 72-72.

¹⁶⁷ Ibid., p. 73.

prétendue autorité de légitimation ou d'arrière-plan, et le consensus passé en vertu de la similarité est désormais non avvenu.¹⁶⁸ En d'autres termes, il s'agit d'une forme de « consensus par recoupement », qui relègue les identités compréhensives ou totalisantes, en vue d'une sorte de « raison publique ».

Cela dit, Habermas fait une nette distinction entre deux types de souveraineté ou d'autodétermination. L'autodétermination dans le sens d'autolégislation et l'autodétermination dans le sens de « l'autonomie nationale ou l'affirmation de soi collectif vis-à-vis des nations étrangères. » La première est régie par « la liberté authentiquement politique des citoyens à l'intérieur de leur État. »¹⁶⁹ Son contenu est la liberté politique exercée à l'intérieur de l'État. Et ce sans lien avec une quelconque homogénéité prépolitique. Par contre, l'expression politique de la culture homogène serait indépendante de la liberté politique pour autant qu'il s'agit d'une expression de la particularité nationale, c'est-à-dire de la « similarité qui caractérise les compatriotes ».¹⁷⁰ Si on revient sur les propos de Miller, l'incarnation par l'État de la « culture distincte de son peuple » serait reléguée à un plan secondaire, l'important étant la liberté politique, laquelle ne coïncide pas avec une telle expression culturelle de la spécificité construite par les politiques de l'État du droit, mais présentée idéologiquement comme quelque d'authentiquement héritée.

L'association de citoyens libres et égaux, la nation de citoyens et la souveraineté populaire réduite en quelque sorte à la justesse de la procédure, sont des propos qui portent sur la substance éthico-politique de la citoyenneté. Elle fonde la citoyenneté dans un ensemble de principes éthiques et un contrat ou un consensus formel. Or, en tant que telle, elle ne nous dit rien sur la viabilité d'une citoyenneté sans appui de légitimation que fournirait par exemple la similarité de la communauté d'origine. Car il n'est pas suffisant que d'avoir passé un accord dans en termes apparemment abstraits.¹⁷¹

2. Charles Taylor

2. 1. La nation politique

Le reproche essentiel qu'on peut adresser à l'approche substantialiste de Mill et de Miller est qu'elle ignore ce que Margaret Moore appelle « la question territoriale », savoir le déficit d'appartenance légitime des populations minoritaires à la « nationalité » en raison de la définition que

¹⁶⁸ Ibid., p. 130-131.

¹⁶⁹ Ibid., p. 71-72.

¹⁷⁰ Ibid., p. 128.

¹⁷¹ Pour l'exposition de cette objection et de la réponse de Habermas, voir la section III, intitulée « querelle de la viabilité », dans ce même chapitre 2.

lui donnent ces deux philosophes. Mill se rabat sur l'assimilation forcée pure et simple tandis que Miller en présente une version un peu plus modérée, sans pour autant penser indépendamment de ses catégories les plus fondamentales. L'approche intersubjectiviste de Habermas va à l'encontre de la leur, et au lieu de l'appartenance à la nation, culturellement interprétée, elle avance la reconnaissance réciproque, fondement de l'autolégislation et l'autogouvernement, comme critère primordial de l'appartenance et de la citoyenneté. Son idée est que la citoyenneté dans la nation de citoyens repose sur l'autogouvernement auquel participe activement tous les individus sans égard à leur communauté de provenance. De son côté, Charles Taylor apporte une réponse qui comble la lacune de l'approche substantialiste, savoir le problème des frontières, en proposant la séparation de la nation politique et la nation culturelle. La première serait formée du « Souverain », dont l'extension s'étend à *tous les individus* soumis à l'autorité de leur gouvernement. La seconde ne se rapporte à tous les individus d'une juridiction donnée, mais à des traits caractéristiques partagés.

2. 2. La nation politique et la nation culturelle

Selon Taylor, le mot nation possède deux sens, et ce depuis deux siècles. La « nation culturelle, linguistique ou historique », par exemple la « nation canadienne-française »; le lien qui tient en solidarité la nation culturelle semble relever de la culture, de la langue, des traditions, des origines et de l'histoire commune, mais ce lien est indifférent aux frontières politiques. La nation politique fait référence au « Souverain », c'est-à-dire « l'ensemble de ceux et celles qui décident collectivement de leur sort dans un régime démocratique. »¹⁷² La prise de décision collective par le « Souverain », ajoute Taylor, prend une délibération collective, et celle-ci est impossible « sans un accord de fond, sur des principes, des buts, des valeurs clés. »¹⁷³ Taylor entend parler avant tout de Québec, qu'il caractérise comme une nation « hybride ». Selon lui, la dichotomie classique ethnique/civique n'est pas adéquate pour penser la situation de la plupart des sociétés démocratiques, y compris l'État québécois. Une nation hybride n'est ni purement ethnique ni purement civique, elle est un mélange entre une dimension « républicaine » (la composante civique) et une dimension « ethnique » définie « par un ou des groupes ethniques qui en forment le noyau. » L'identité politique commune d'une telle nation doit donc rassembler les trois éléments, l'un est « républicain », et se résume à une éthique politique dont les composantes clés sont l'égalité, la démocratie et les droits de l'homme, et les deux autres « ethniques », soit l'adoption du français comme langue publique et un « certain rapport à notre

¹⁷² C. Taylor, dans Michel Venne (sous dir.), *Penser la nation québécoise*, Québec en Amérique, 2000, p. 37.

¹⁷³ Ibid.

histoire ». ¹⁷⁴ Nous voilà devant une définition qui n'est pas strictement éthique comme c'est le cas avec Habermas ou Jocelyn Maclure ¹⁷⁵. En plus de l'élément éthico-politique (les droits humains, l'égalité et la délibération démocratique), Taylor intègre d'autres éléments comme la langue et l'histoire commune.

Ceci dit, il n'y a pas de recette valable pour toutes les situations. Une prétention de ce genre serait une expression d'ethnocentrisme que dénonce Taylor explicitement. Car ce qui convient à la société québécoise ne l'est pas nécessairement pour d'autres sociétés. Il est, par exemple, possible de fusionner la Constitution avec l'identité nationale comme aux États-Unis et la Suisse, et du coup faire coïncider les deux pour faire de la constitution elle-même une identité nationale ¹⁷⁶. Mais il est possible aussi d'intégrer la dimension libérale ou républicaine avec la dimension de l'identité nationale, qui n'est ni libérale ni républicaine, mais un mélange. Le but est que l'identité politique doit chaque fois trouver un équilibre qui « entretienne un rapport complexe, mais fondamentalement ouvert et accueillant, avec les multiples identités personnelles de ses membres. » ¹⁷⁷

Selon Taylor, chaque société politique connaît une certaine version de l'enchevêtrement entre, d'une part, la dimension éthique, par exemple la définition de la société en termes de démocratie et des droits humains et, de l'autre, la dimension historique, savoir la réalisation d'un projet historique particulier, la réalisation de « *cette* forme de vie. » ¹⁷⁸ [Je souligne.] Cette réalisation est inscrite dans le passé, dans le sens où l'action actuelle n'est jamais une création *ex nihilo*. En tant que membre d'une société « on n'arrive jamais au début du film ». Avoir un lien avec cette histoire c'est la continuer sans égard à la divergence des interprétations qu'en fait chacun des protagonistes. En d'autres mots, sans ce passé, notre existence comme peuple perd sa raison d'être. Voilà une tâche que ne peuvent remplir les nouveaux arrivants dans la mesure où ils n'ont pas le même rapport avec l'histoire qu'ont les « Québécois de souche ». À cela Taylor répond que si les immigrants assument cette histoire, ce n'est pas dans le sens d'assumer « la **signification** qu'a cette histoire pour les Québécois de souche » [c'est l'auteur qui souligne en gras], histoire qui demeure en tout cas controversée à l'intérieur de chaque société politique. Cela peut rejoindre l'idée de Michel Seymour, selon laquelle il faut faire une distinction entre structure de culture et caractère de culture. Le caractère renvoie à la signification de

¹⁷⁴ Ibid., p. 41.

¹⁷⁵ Jocelyn Maclure, La culture publique commune dans les limites de la raison publique, dans *Du tricoté serré au métissé serré*, Op. Cit., pp. 87-108.

¹⁷⁶ Ces deux modèles, la Suisse et les États-Unis, inspirent largement Habermas dans son « patriotisme constitutionnel ».

¹⁷⁷ C. Taylor, dans Michel Venne (sous dir.), Op. Cit., p. 37-38.

¹⁷⁸ Ibid., p. 42.

cette culture pour une société donnée en un moment historique donné, c'est-à-dire un « ensemble de valeurs, de croyance et de traditions » alors que la structure de culture renvoie à un « ensemble d'institutions »¹⁷⁹. Les nouveaux arrivants n'ont pas à assumer la dernière signification, mais seulement l'intégration dans la structure (écoles, institutions, langue, etc.). Mais l'idée de Taylor ici semble dire que toute société est située quelque part dans le temps et dans l'espace et que les nouveaux arrivants en s'associant à leur nouvelle société ne mettent pas les pieds dans le vide, mais *déjà* à l'intérieur d'une réalité quelconque, qui a sa propre histoire. Cependant, il ne semble pas vouloir dire que les immigrants doivent s'assimiler à cette histoire. L'assumer « comme la leur », explique-t-il, c'est prendre place au sein du débat autour de cette histoire, comprise « en tant que matrice formatrice de la société qu'ils rejoignent », en vue de la « création de notre avenir »¹⁸⁰.

Cela dit, Taylor souligne la tendance générale dans toutes les démocraties au primordialisme, c'est-à-dire le penchant à « se cramponner à certaines formes traditionnelles, prétendument 'fondatrices'. »¹⁸¹ De ces « formes traditionnelles et quasi sanctifiées » figure la laïcité en France ou le « *Wall of Separation* » aux États-Unis. Selon Taylor, en vue de contrecarrer cette propension primordialiste, toute société démocratique doit procéder à une reformulation constante de « l'essentiel » de sa vie publique, *a fortiori* quand il s'agit d'une société d'immigration.

3. Une brève comparaison entre Miller, Habermas et Taylor

La présence des éléments comme l'histoire commune, la langue, etc., particulièrement chez David Miller, dans la définition de l'identité politique, est exactement ce qui faisait objet de critique et d'examen dans la première section de ce chapitre. Or, avec Taylor on assiste à la même présence sans lui adresser la même critique. Tout d'abord, soulignons que la différence entre l'approche de Taylor et celle de Miller est loin d'être réduite au nombre des ingrédients que chacun des deux enchâsse dans la définition de l'identité politique. Que ces deux philosophes partagent également l'idée « communautarienne » de l'attachement des individus à une forme de vie particulière, il semble que cela ne change rien dans la divergence frontale de leurs propos respectifs, qui semble loin d'être ponctuelle.

Taylor ne laisse aucun amalgame sur la définition éthique de l'identité politique, à laquelle il ajoute d'autres éléments de nature ethnique, mais qui n'ont en aucun cas une quelconque préséance.

¹⁷⁹ *La nation et l'identité publique commune*, dans *Du tricoté serré*, Op. Cit., p. 61.

¹⁸⁰ C. Taylor, dans Michel Venne (sous dir.), Op. Cit., p. 44-45.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 45.

L'égalité, les droits humains et la démocratie ne sont pas conditionnés par l'identité nationale, laquelle reflète, au moins telle que définie par Miller (ou Mill), la dimension ethnique de la nation. L'identité nationale et la dimension civique de la constitution politique sont deux choses qui peuvent «fusionner» ou se dissocier. Elles sont associées dans certains pays comme les États-Unis et la fédération helvétique, mais elles sont dissociées dans d'autres pays, voire en conflit, jusqu'à très récemment, dans d'autres pays comme la France, l'Espagne, et l'Allemagne¹⁸², et le sont encore pour des dizaines de pays. Cela semble d'une grande limpidité dans la distinction fondamentale établie par Taylor entre nation culturelle et nation politique. L'identité nationale *peut* intégrer la dimension civique, mais ces deux dimensions ne sont pas liées intrinsèquement sinon toutes les nationalités seraient des démocraties, et ce depuis des siècles. Cela veut dire, entre autres, que le soutien d'un régime libre par l'identité nationale est une simple possibilité. Mais étant donné la propension au primordialisme que nourrirait la rigidité des institutions et/ou l'accentuation de l'identité nationale, celle-ci risque de produire le contraire de sa valeur escomptée¹⁸³. Une forte accentuation des traits présentés comme hérités et difficilement partagés revient à tracer les lignes d'une fissure dans l'identité politique, laquelle ne supporte pas des la mise en avant de traits qui divisent parce que contre-politiques.

La distinction nette qu'opère Taylor entre nation politique et nation culturelle et la préséance qu'il accorde à la substance éthico-politique de l'identité politique sont fondées dans le principe républicain qui régit tout le reste. Ce principe est l'autogouvernement. Même si la tendance communautarienne de Taylor met les racines du républicanisme dans l'identification des citoyens à « cette forme de vie », avec une histoire commune ou un passé, il s'agit moins d'une norme éthique que d'un principe relatif à la viabilité, à l'ontologie sociale. Les normes se situent ailleurs dans les droits humains, l'égalité et la démocratie. Lorsqu'il énumère les éléments de l'identité politique du Québec, Taylor met l'ensemble des principes éthiques à la tête des ingrédients de l'identité politique qu'il défend. Cela ne veut pas dire nécessairement que cet ensemble ait une quelconque préséance, mais une société libre, dit-il, incorporerait la liberté comme sa valeur centrale. La préséance de la liberté par rapport à « cette forme de vie » est donc claire. Cet ordre entre l'ensemble éthique et l'ensemble culturel revient dans son bref commentaire sur le rapport entre la dimension républicaine et la dimension de l'identité nationale dans l'identité politique d'une nation politique. Sur ce point,

¹⁸² C. Taylor, *Qui-pro-quo et malentendus*, dans *Libéraux et communautariens*, Op. Cit., p. 102, n 1.

¹⁸³ Si l'on considère que l'État-nation monochrome est la règle générale en Europe et que les États européens se comprennent comme des États *homogènes*,

Taylor soutient que l'identité nationale peut fusionner avec un « régime libéral », mais peut également le contrarier. Il est clair que si un pays choisit un régime libéral, il serait obligé d'accorder une sorte de préséance des valeurs centrales dans ce régime, dont la liberté. Car, si un régime prétendument libéral accorde le plus d'importance et la priorité à une religion, ou un trait lié strictement à un groupe majoritaire ou minoritaire, alors il ne serait libéral que dans les apparences, et le conflit entre la dimension républicaine soumise et la dimension doctrinale dominante ne tarderait pas à se déclencher. Taylor revient à la charge enfin lorsqu'il définit le patriotisme républicain. « Un patriotisme, dit-il, est une identification commune à une communauté historique fondée sur certaines valeurs. »¹⁸⁴ Or, l'éventail de ces valeurs est probablement large. Un patriotisme autoritaire ou fasciste est aussi possible qu'un patriotisme fondé sur la liberté. Dans cet état de choses il faut choisir. Si l'on veut un patriotisme républicain, la liberté doit prendre sa place au centre de ces valeurs. Sur ce point la préséance de l'ensemble éthico-politique par rapport à la dimension ethnique est requise et bien réclamée par lui.

Cette perspective concorde avec la façon dont Habermas interprète la définition de l'identité politique commune par Taylor. Selon le philosophe allemand, l'insistance de Taylor sur le lien entre républicanisme et attachement à une forme de vie particulière aurait contredit l'idée habermasienne sur l'autonomie conceptuelle de la citoyenneté par rapport à l'identité nationale. Or, ajoute-t-il, l'identification défendue par Taylor est une identification à une forme de « culture politique commune »¹⁸⁵, de sorte que l'identité politique défendue par lui se réduit tout simplement à sa substance *éthique* et *politique*. Habermas tire la conclusion que les propos de Taylor sur ce point ne « contredisent » pas la dissociation conceptuelle qu'il entretient entre républicanisme et nationalisme.¹⁸⁶ De son côté, Taylor semble corroborer l'interprétation habermasienne de sa théorie du patriotisme républicain lorsque lui-même définit le républicanisme, qu'il reprend à son propre compte, comme étant défini « dans les termes d'une culture politique ».¹⁸⁷

Contrairement à tout cela, Miller part de l'appartenance identitaire pour ensuite conférer l'égalité des droits, l'égalité éthique et rendre possible la délibération démocratique et la justice sociale. Elle est nette ici la préséance de la dimension identitaire par rapport à l'égalité éthique, elle-même réinterprétée à la lumière de l'identité nationale, ramenée à son tour enfin à la mythologie

¹⁸⁴ Ibid., p. 113.

¹⁸⁵ Habermas, *L'intégration républicaine*, Op. Cit., p. 76-77.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ C. Taylor, *Qui pro quo et malentendus*, dans *Libéraux et communautariens*, Op. Cit., p. 95-96.

nationaliste¹⁸⁸. L'égalité éthique entre individus n'est pas autonome par rapport à l'identité nationale, qui, elle, n'est pas politique, mais prépolitique. On voit ici particulièrement que Miller ne porte pas vraiment d'intérêt à la distinction entre prise de position et ontologie, distinction que Taylor estime être responsable de tant de « *quiproquos et malentendus* ». ¹⁸⁹ Que la nation soit le produit de l'imaginaire national et que cet imaginaire incorpore des mythes, fonctionnant ultimement comme *normes* pour inclure des membres et en exclure d'autres, Miller semble spontanément s'engager sur cette voie analytique. Mais ce faisant, Miller se permet un passage, manifestement *illégitime*, d'un état de choses *empirique*, en l'occurrence les connaissances psychosociales ou « la base motivationnelle », à une règle qui tient lieu de *norme* morale.

Cette critique rejoint celle que lui adresse Weinstock lorsqu'il relève que l'approche millérienne implique que les droits d'une partie des populations, soumises au pouvoir politique de la même juridiction, se trouvent dépendants des *sentiments* de leurs concitoyens. ¹⁹⁰ Les droits ici ne sont pas fondés dans l'autolégislation comme chez Habermas, la reconnaissance réciproque chez Tully, ou l'autogouvernement chez Taylor, mais sont fonction des sentiments qu'en ont nos concitoyens, qui peuvent tout simplement « croire » ¹⁹¹ que l'on ne fait pas partie de leur « nation ». Ici, Miller semble trivialisier le « problème des frontières » de la communauté politique, qui est des plus ardues et des plus problématiques ¹⁹². La conséquence corrélative à cette trivialisiation touche aussi au statut du droit.

La préséance d'une identité nationale, elle-même réduite à une culture, exige tout naturellement la similarité comme fondement a priori de la citoyenneté. La similarité exige un plan d'assimilation forcée pour réduire les éléments de différence qui sont en porte à faux avec l'identité nationale. La nation ici est strictement séparée de l'État, qui, lui, renfermerait des minorités de toutes les sortes, sans pouvoir les inclure sans délégitimer leurs formes de vie, et par extension leur appartenance. L'extension de la nation, ainsi comprise, serait tout à fait en déphasage avec l'extension de la « nation de citoyens », qui engloberait tous les citoyens sur le même pied d'égalité. Si la première donne

¹⁸⁸ Miller, Une défense de la nationalité, Op. Cit., p. 40.

¹⁸⁹ C. Taylor, Quiproquos et malentendus, dans *Libéraux et communautariens*, Op. Cit., p. 87 et sq.

¹⁹⁰ Weinstock, Op. Cit., p. 99 et sq.

¹⁹¹ L'usage du mot « croire » est choisi pour exprimer la « croyance » sur la base de laquelle est fondée la nation, tributaire de la croyance partagée par les compatriotes, et selon laquelle elle existe comme nation. Bien évidemment, ce choix de Miller rejoint l'analyse sociologique en général, et en particulier de Weber qui, lui aussi, définit la nation par la « croyance ». Ce qui n'est pas faux. Le problème consiste, par contre, à ce que Miller confère à cet élément théorique un statut normatif et entérine ainsi le même amalgame entre le registre de la justification morale et celui de l'explication ontologique. L'idée que Weber définit la nation comme « communauté fondée sur la croyance » ou sur les « représentations » de ses membres se trouve dans Habermas, *L'intégration républicaine*, 1998, Op. Cit., p. 123.

¹⁹² Arash Abizadeh, Op. Cit. (Il n'y a pas de pagination).

préséance au lien sociologique et aux sentiments de solidarité psychosociale, la seconde donne préséance à la norme de l'égal traitement et la reconnaissance réciproque par rapport aux liens de solidarité prépolitiques.

Si la nation prépolitique est, aux yeux de ses défenseurs, théoriquement *source* de légitimité pour la citoyenneté, la démocratie et la justice sociale. Du point de vue opposé, son rôle de substrat ne conditionne pas seulement ces trois dimensions de la vie publique, il dénaturerait le concept de droit. Tout comme ces trois dimensions, le droit en serait lui aussi dépendant. Il n'est pas étonnant que l'approche opposée, celle de Habermas par exemple, se concentre fondamentalement sur le droit et sur sa légitimité propre ou intrinsèque. Étant aux antipodes de l'approche millérienne, mais en accord avec Weinstock, Habermas se dirige spontanément vers ce qui y est occulté, le droit. Mais le droit pose le problème de son instauration ainsi que celui de la démocratie et de la participation des citoyens à tous ces processus.

La fondation autonome de la citoyenneté républicaine par Habermas est étroitement liée à la fondation du droit lui-même. Ceci étant dit, il y a une nette différence entre fonder le droit et la citoyenneté dans la culture et l'identité nationale, et défendre leur ancrage dans les « orientations axiologiques culturelles ». La fondation relève de la justification morale tandis que l'appréciation de ces « orientations axiologiques » relève simplement de l'ontologie politique, qui lui prépare le terrain. La citoyenneté nationale doit, selon Habermas, être ancrée dans ces orientations culturelles sans perdre pour autant son autonomie conceptuelle. En d'autres termes, la justification morale de la citoyenneté n'a pas besoin d'être fondée sur l'appartenance nationale telle que défendue par Miller. Cependant Habermas considère qu'un contexte culturel favorable serait toujours un vecteur de la citoyenneté. Le lien entre nationalisme et républicanisme étant de nature du catalyseur à une pratique de citoyens « *habitués* » à exercer leur liberté. L'identité nationale de citoyens qui n'exercent pas leur liberté ne leur serait pas d'un grand secours. Ainsi, le mot « nation » est équivoque ou homonyme et son interprétation millérienne n'est pas suffisante pour fonder l'appartenance ou les droits de citoyenneté. La raison en est que chaque régime de citoyenneté est situé dans un contexte qui lui est chaque fois particulier.

III. QUERELLE DE LA VIABILITÉ

La question de la viabilité est de la plus grande importance si l'on veut concevoir un projet politique, comme l'instauration d'institutions ou la mise en œuvre d'un idéal comme la démocratie ou la justice sociale. Combien de projets politiques ont été imaginés, mais qui n'ont jamais vu le jour, en raison du problème de viabilité? La principale critique que nous pourrions adresser à ces projets serait qu'ils sont détachés de la réalité, laquelle est seule à même de garantir leur viabilité ou non. Par exemple, le premier problème auquel Mill a fait face est celui de la viabilité du gouvernement représentatif. Son enquête sur le rapport structurel entre le gouvernement représentatif et la nationalité est motivée fondamentalement par ce souci de viabilité. Ce problème est le suivant : comment obtenir l'attachement des citoyens pour accepter et maintenir en place un régime libre. À son tour, Miller insiste sur la viabilité lorsqu'il parie sur la priorité d'une identité nationale englobante qui permettrait de rassembler les citoyens autour d'un projet, qui, à son tour, engagerait leur confiance et leurs ressources matérielles.

Or, il n'y a pas que le problème de la viabilité. Un projet politique qui entend « s'inscrire dans la durée » doit marier justification morale et « réflexion ontologique » à la viabilité. La justification lui procure la validité morale et l'acceptation cognitive, alors que la réflexion sur la viabilité démêle les options réelles de celles qui sont simplement chimériques. Un régime démocratique qui ne bénéficie pas de la protection de ses auteurs présumés, ses citoyens, dégénérerait facilement en dictature. C'est ce risque contre lequel Mill, on l'a vu, nous a déjà prévenus. Dans la même veine analytique, Habermas avance que « L'État de droit constitué démocratiquement ne se limite en aucune façon à garantir des libertés négatives à des sujets sociaux préoccupés de leur bien-être »¹⁹³. Historiquement, ce souci de la viabilité remonte jusqu'à Machiavel et fait partie de la problématique républicaine, soit la viabilité d'un régime libre¹⁹⁴. Car un arsenal de lois, soient-elles les meilleures possibles, ne serait d'aucun secours si celles-ci ne sont pas soutenues par de « bonnes coutumes et de bonnes mœurs. »¹⁹⁵

Poser la question de la viabilité et comprendre l'importance cruciale qu'elle revêt est ce sur quoi tous ces auteurs sont consensuels. Le litige commence là où l'on veut y répondre. On a vu Mill s'acquitter de cette question par l'entremise de l'assimilation des nationalités « inférieures » par les nationalités « supérieures », en vue de former une seule et même solidarité nationale. Celle-ci serait

¹⁹³ Habermas, *Entre naturalisme et religion, Les défis de la démocratie*, Gallimard, Paris, 2008, p. 158.

¹⁹⁴ Taylor, *Quiproquos et malentendus*, Op. Cit., p. ; Phillip Pettit, *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Paris, 2003, p. 324.

¹⁹⁵ Phillip Pettit, Op. Cit., p. 324.

garante des motivations des citoyens à porter intérêt au bien public. L'unicité de la nationalité serait alors une garantie de la liberté politique. Or, au premier chapitre on a vu que le choix assimilationniste est antithétique du point de vue d'un État de droit démocratique. Par contre, Miller semble mélanger viabilité et justification morale, facteurs empiriques motivationnels opérant sur les personnes et normes morales, qui, elles, réguleraient théoriquement leurs comportements. Selon Miller, l'imaginaire national, les motivations individuelles et collectives, les croyances même mythologiques ne sont pas simplement des *facteurs* avec lesquels il nous faut composer lorsqu'on entreprend de réformer une institution ou de légiférer; au contraire, ils sont *directement* posés comme critères d'inclusion et/ou d'exclusion de la communauté politique¹⁹⁶. Les conséquences de ce procédé entraînent que les frontières de la nation ne sont pas de « simples contingences » (*sheer contingencies*), mais qu'elles sont « naturelles » (au sens contraire de factices). Elles ne sont pas politiques, mais tirées des traits caractéristiques d'une partie de la population et imposées aux autres populations, avec lesquelles les frontières ne sont jamais aussi nettes qu'elles le paraissent dans les analyses millériennes. C'est pourquoi, selon Miller, l'identité d'une population prime sur sa volonté. Pour ce philosophe, si une population, soit les Écossais, entreprend de conquérir son indépendance, il faut d'abord justifier que son identité est différente de celle de la Grande-Bretagne. Cette idée rejoint son idée selon laquelle les éléments hérités de l'identité nationale l'emportent généralement sur le caractère associatif de la nation qu'on rencontre chez un Ernest Renan. En effet toute théorie de l'identité nationale forgée sur le modèle de Miller serait frontalement antirenanienne.

En vue de réduire la nature problématique des frontières, et ensuite de conférer à celles-ci une « aura de substantialité simulée », Miller recourt ainsi à ce que Habermas appelle « la nation spontanément constituée »¹⁹⁷, c'est-à-dire la nation constituée sans avoir à passer par les rouages politiques des institutions étatiques, dont le droit. La communauté politique n'est pas constituée par l'entremise du droit, mais semble émaner directement de la nation culturelle, de façon « naturelle » (= n'est pas factice ou artificielle). Bien évidemment Miller n'entend pas prétendre que les frontières politiques sont déterminées par le sang ou un autre lien naturel, son intention est simplement de souligner que le lien entre les citoyens est bien ancré dans la culture. Cependant, affirmer cela est une chose, mais prétendre que ces frontières ne posent aucun problème en est une autre. Des minorités

¹⁹⁶ On ne sait pas dans quelle mesure le statut du droit est fragile dans cette perspective, qui semble implicitement s'en passer, ou qui au moins semble prête à le reléguer. La remarque précitée de Daniel Weinstock semble relever cette tendance à mépriser le sens du droit par le recours aux « sentiments » partagés.

¹⁹⁷ Habermas, 1998, Op. Cit., p. 135. Les expressions de Habermas sont dirigées contre Carl Schmitt, mais semblent également valables pour décrire la position de Miller, qui à son tour ajoute l' « aura de substantialité » à des frontières essentiellement aléatoires.

sont toujours là, les inclure ou les exclure est la vraie question ici. Or, leur inclusion peut induire une reformulation de l'identité nationale.¹⁹⁸ Les pays qui ont adopté la politique du multiculturalisme entendaient inclure ces minorités. Ainsi ils ont accepté la reformulation de leur identité nationale.

Cela dit, l'une des critiques qu'on adresse à Habermas est que sa conception de la citoyenneté franchie de l'identité nationale, souffre d'un manque d'ancrage dans le socle culturel en raison de la nature hautement abstraite qu'elle présuppose. Selon Michel Seymour, ce type de citoyenneté fétichise le droit, de sorte que le seul attachement possible est destiné à la Constitution. Or, l'adhésion à un texte constitutionnel est insuffisante pour cimenter « l'identité politique des citoyens sur le plan national. »¹⁹⁹ La crainte essentielle de Seymour consiste à dire que l'identité nationale réinterprétée comme identité publique commune conditionne « la création, la viabilité et la légitimité » d'un large éventail d'organisations politiques.

En réponse aux craintes de Seymour, il faut montrer que a) Habermas accepte volontiers l'insuffisance d'un consensus formel que représente la constitution; et que b) les citoyens dans un État de droit démocratique sont bien situés dans leur contexte culturel et leurs traditions nationales respectives, et que leur attachement à la constitution n'est pas antinomique à celui destiné à leurs formes de vie (au *pluriel*), et cela d'une façon qui se rapproche largement de celle défendue par Seymour lui-même ; enfin, que c) les structures éthique, politique et juridique ont leur propre dynamique et leur propre autonomie par rapport aux formes de vie et aux allégeances « nationales²⁰⁰ ».

1. La viabilité selon Habermas²⁰¹

1. 1. L'insuffisance de la procédure ou du texte juridique.

Miller part de la similarité des traits caractéristiques partagés par les membres de la nation, et définit ensuite la citoyenneté comme son extension éthico-politique. Le point de départ se situe dès

¹⁹⁸ Pour Taylor cette reformulation de l'identité politique est un exercice qui ne doit jamais cesser, toujours en quête de plus d'inclusion. La motivation de Taylor c'est particulièrement le primordialisme qui, lui, génère la discrimination contre des citoyens moins « vrais ».

¹⁹⁹ Seymour, dans *Du tricoté serré*, Op. Cit., p. 62, aussi p. 69. Il faut cependant dire que la défense de l'identité nationale par Seymour ne le conduit pas aux mêmes aboutissants de celle défendue par Miller ou à l'assimilationnisme de Mill. Sur ce point, ses analyses se rapprochent plutôt de celles de Taylor et Habermas, en particulier sa sensibilité à « l'influence nationaliste exercée par la majorité », influence qu'il faut « neutraliser », et la reconnaissance des minorités. p. 74

²⁰⁰ Comme le mot « nation » est un homonyme, car il peut faire référence à la patrie, mais également à la nation au sens culturel, l'adjectif « national » est pareillement homonyme. Mais pour éviter l'amalgame, nous suivrons le sens qui réfère à la nation culturelle, l'autre sens on préfère le rendre par le mot « patriotique ».

²⁰¹ Habermas défend la viabilité de sa conception de la citoyenneté dans la partie II, intitulée « *L'État-nation a-t-il un avenir* », de *L'intégration républicaine*, pp. ; et revient à la charge au Chapitre 4, intitulé « *Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique* », d'*Entre naturalisme et religion, Les défis de la démocratie*. Les deux ouvrages sont cités ici plusieurs fois.

lors à l'extérieur de la structure politico-institutionnelle, qui semble être l'expression d'une structure plus profonde, soit l'identité culturelle d'un groupe (majoritaire ou minoritaire). Aux antipodes de cette prémisse nationaliste, Habermas, lui, part de la reconnaissance réciproque (ou simplement réciprocité) dont la source morale ultime est la parité/l'égalité des citoyens. Désormais, ce n'est plus la nation prépolitique ou culturelle, mais le « peuple politique » comme « communauté démocratique », qui est en jeu. Le peuple politique n'étant pas une entité qui préexiste au contrat social, mais son fruit, c'est-à-dire le peuple constitué en État de droit démocratique. La protection de chacun des citoyens et la régulation légitime des échanges et de la vie dans la communauté politique constituée passe par la « réalisation des droits que les intéressés doivent s'accorder réciproquement ». La nature démocratique de la communauté politique ainsi comprise régresse à l'instauration d'une procédure juste en vue de mettre en œuvre la constitution, l'autolégislation et la durabilité de ces droits. Le consensus sur la procédure juste serait le fruit d'une volonté politique construite par le débat public, et non pas héritée d'un « consensus passé » et latent aux traits distinctifs.

Selon Habermas, cette façon de voir les choses n'est qu'une entente sur la forme, sur la simple procédure, puisque le contenu est encore à définir. Selon cet auteur, la version libérale de ce récit dispense une « conception atomiste de l'individu » et un « concept instrumentaliste » de la volonté politique. La première dépeint l'individu comme n'ayant aucune « attache » sociale tandis que le second veut dire que la formation de la volonté politique n'est qu'un agrégat des intérêts de ces individus isolés et égoïstes. Le consensus entre citoyens est réduit à la négociation d'un *modus vivendi*, qui exprime l'opposition des intérêts bien compris. Dans cet état de choses, l'arrière-plan ethnoculturel devient premier candidat pour combler le vide de légitimité laissé par l'atomisme social du libéralisme pur et simple.

1. 2. L'interprétation de la constitution est fonction des traditions nationales

Dans la perspective républicaine que Habermas fait sienne, cette lacune de l'atomisme social est réelle. Pour y remédier il faudrait un concept différent de la politique et un regard différent sur le contexte culturel et une protection du réseau des relations « interpersonnelles fondamentales » dans lesquels se forment les identités des contractants théoriquement rationnels et/ou égoïstes. Se définissant comme une version kantienne du républicanisme, « la *compréhension intersubjectiviste* de la souveraineté populaire conçue de manière procéduraliste » défend la formation de la volonté

politique par la pratique délibérative en vue de décisions « *rationnellement* motivées²⁰² » [l'italique est dans l'origine].²⁰³ Contrairement à la rationalité des contractants égoïstes, la motivation « rationnelle » semble synonyme de la délibération publique et démocratique régulée par des « considérations éthiques », qui permettraient une entente et non un simple compromis entre égoïstes. L'expression « [décisions] rationnellement motivées », faut-il rappeler, n'a rien à voir avec la rationalité calculatrice qui n'a pas sa place chez un philosophe comme Habermas, elle veut dire tout simplement une expression du « droit de civilité », invoqué par Rawls, que se doivent les citoyens les uns aux autres. Les citoyens, dit Habermas, « doivent en effet, lorsqu'il y a contentieux, rechercher une entente rationnellement motivée, ils se doivent les uns aux autres de bonnes raisons » aux cours des délibérations publiques.²⁰⁴ Mais puisque les considérations éthiques ne sont pas complètement abstraites de leur contexte, Habermas ajoute que cette délibération vise « l'acceptabilité des réglementations à la lumière d'intérêts généralisés, d'orientations axiologiques partagées et de principes fondés. »²⁰⁵ Il n'y a donc pas que les considérations éthiques et les « principes fondés » qui sont en jeu dans l'acceptabilité, mais également les « intérêts généralisés » et les « orientations axiologiques partagées ». Les « intérêts généralisés » semblent opposables aux intérêts égoïstes des contractants rationnels. Il s'agit donc d'intérêts auxquels tous les citoyens doivent avoir accès et non des privilèges privés. À leur tour, les « orientations axiologiques » semblent désigner le contexte culturel dans lequel se forment socialement les individus. L'identité et le « statut d'individu adulte » des personnes naturelles sont forgés dans le contexte d'une « forme de vie intersubjectivement partagée ». ²⁰⁶ Les individus sont éduqués et socialisés sous l'influence des catégories, religieuses et culturelles dont il ne faut pas faire abstraction quand on escompte « l'acceptabilité » parmi nos concitoyens. Certaines choses qui nous semblent tels des théories ou des opinions sont pour d'autres personnes des manières de vivre et d'être. Ils ne sont donc pas capables d'en faire abstraction comme on le fait dans une discussion savante. Dans son interprétation de la théorie de la raison publique de Rawls, Habermas stipule que les citoyens doivent accepter les exigences de la raison publique, mais uniquement selon leurs propres doctrines totalisantes. Ils ne sont pas tenus à les accepter dans la langue du philosophe libéral Rawls, mais simplement dans leur propre langue doctrinale. La

²⁰² L'expression « décisions 'rationnellement motivées' » semble dire ici que les décisions prises à l'issue des discussions publiques sont motivées avant tout par l'entente morale. Cela contraste avec les agents rationnels et égoïstes dans une perspective « libérale », motivés par leurs intérêts opposés respectifs.

²⁰³ *L'intégration républicaine*, p. 131-132.

²⁰⁴ Cette question sera mise sous plus de lumière dans le chapitre 3, section II. *Entre naturalisme et religion*, Op. Cit., p. 179.

²⁰⁵ Ibid., p. 132.

²⁰⁶ Ibid.

considération par Habermas des contextes concrets des formes de vie de tous les citoyens est applicable et appliquée explicitement sur les interprétations des constitutions selon les traditions et les besoins nationaux²⁰⁷. Une bonne constitution et une bonne interprétation de la constitution ne doivent pas pour ainsi dire bousculer la tradition. Mais on est encore dans la contextualisation du droit et de la citoyenneté, la viabilité est encore à chercher.

1. 3. La dynamique propre de la formation démocratique de la volonté politique.

Pour Habermas, la conséquence de l'ancrage des populations dans leur contexte culturel et national implique que, « d'un point de vue juridique », la protection des individus ne peut que s'étendre à la protection et au respect des différentes formes de vie des citoyens²⁰⁸. C'est ainsi que le processus d'instauration du droit et de prise de décision politique revêt un aspect « inclusif ». L'idée d'inclusion concerne ici tous les citoyens, y compris les « discriminés » et les « marginalisés » dont les minoritaires et les immigrants sont les premiers candidats. Leur inclusion ne veut pas dire les « enfermer, dit-il, dans l'uniformité d'une communauté homogène du peuple »²⁰⁹, mais les intégrer tout en respectant leurs formes de vie [l'italique est dans l'origine]. Leur intégration n'a pas à s'étendre à tous les aspects de la vie sociale²¹⁰, c'est-à-dire leur assimilation, mais seulement à la « culture politique commune ». Celle-ci serait le dénominateur commun d'un patriotisme constitutionnel, qui « aiguise en même temps le sens de la diversité et de l'intégrité des différentes formes de vie. »²¹¹ Mais, bien évidemment, la culture politique ne peut servir comme dénominateur commun de ce patriotisme sans avoir opéré sa déconnexion de la culture majoritaire. Un respect égal des cultures et des subcultures présuppose que la culture partagée n'est pas celle de la majorité ou de la minorité, mais celle que partageraient tous les citoyens. Elle serait donc aussi bien inclusive que ténue. Pour ce, la culture politique commune doit désigner la situation où la culture majoritaire « cesse de fusionner avec la culture politique générale »²¹², et cesse ainsi d'imposer dictatorialement ses visions du monde comme si elles sont investies d'une autorité *publique*²¹³.

²⁰⁷ *Entre naturalisme et religion*, Op. Cit., p. 159-160.

²⁰⁸ *L'intégration républicaine*, Op. Cit., p. 132.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 133.

²¹⁰ Sur l'inclusion des immigrants, l'approche de la culture politique de Habermas s'oppose frontalement à l'approche substantialiste de Miller, laquelle exige une « intégration culturelle » au sens fort, et non une intégration politique, de sorte que l'expression recouvre enfin tous les aspects de la vie sociale, arbitrairement choisis. T. Modood, on l'a vu et cité, a remarqué la même chose relativement à l'intégration *thick* pour ainsi dire, voir n 2.

²¹¹ *Ibid.*, p. 77; aussi p. 141.

²¹² *Ibid.*, p. 140.

²¹³ Une formulation d'inspiration rawlsienne de la culture publique commune est articulée par Jocelyn Maclure, et rejoint largement celle de Habermas. Tout comme celui-ci, Maclure opère une distinction nette entre une version épaisse de la

Il y a ici une réponse au problème de la viabilité qui en pose un autre. En plus de la défense d'un patriotisme constitutionnel, fondamentalement politico-institutionnel, et qui prétend être indépendant du substrat culturel, elle ajoute un « aiguisement du sens de la diversité » et une protection égale des différentes formes de vie; la forme de vie majoritaire n'étant, selon l'auteur, qu'une partie d'un tout. Une objection évidente poserait la question des difficultés devant l'identification républicaine des citoyens au bien public que compromettraient la fragmentation et le cloisonnement probablement induits par la protection et la cohabitation permanente d'une pluralité de formes de vie et de subcultures. Autrement dit, la citoyenneté qui fait elle-même partie de la culture politique commune reposerait sur celle-ci, c'est-à-dire sur un « langage politique » commun. En d'autres mots, citoyenneté et culture politique font un cercle : la citoyenneté est de nature politique et la culture politique est aussi de nature politique, alors que la première repose sur la seconde. La réponse semble circulaire à ceci près que l'autonomie de la citoyenneté par rapport à un quelconque substrat ou une « force d'étalement » culturel ou religieux, veut dire tout simplement qu'elle est autoréférentielle et que sa force consiste dans son *exercice*, c'est-à-dire dans la participation des citoyens « *habités* » à exercer leur liberté. La culture politique commune, elle, est une question de « vertus politiques ». Celles-ci sont acquises par « l'habitude », c'est-à-dire par la socialisation et par l'intériorisation « [d]es pratiques et [d]es manières de pensée [participatives]. »²¹⁴ Cette participation trouve d'abord sa première réalisation dans l'idée que les citoyens sont, en tant que « législateurs démocratiques », les auteurs du droit et non simplement ses destinataires passifs²¹⁵. La participation des citoyens dans l'institutionnalisation du droit est elle-même le processus démocratique qui comble le déficit d'intégration dans d'autres sphères sociales. « [L]es pratiques démocratiques déploient une dynamique politique qui leur est propre. »²¹⁶ Habermas va jusqu'à retourner l'argument de l'identité nationale comme substrat de la citoyenneté et de la démocratie contre ses instigateurs. Car, selon lui, prétendre que, en dehors du lien culturel, il n'y aurait pas de lien qui rassemble les citoyens autour de la même appartenance, c'est dire qu'il s'agit d'un « État de droit sans démocratie ». Habermas évoque la « politique mémorielle » autocritique relativement à la Shoah et la « criminalité de masse » et leur rôle à ancrer un attachement particulier à la Constitution de la République fédérale allemande. Et ce sans avoir à interpellier la culture allemande, mais uniquement par l'entremise du « médium *même* de la

culture publique commune, qu'il rejette, et une version tenue qu'il défend à l'aune du concept de *raison publique* de Rawls. Cela dit, la culture publique commune telle qu'articulée par Maclure n'a rien à voir avec celle que défend Miller.

²¹⁴ Habermas, *Entre religion et naturalisme*, 2008, Op. Cit., p. 157.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid., p. 158.

politique » [l'italique est dans l'origine].²¹⁷ Dans un même contexte argumentatif, sans aller jusqu'à accorder le même poids que celui accordé par Habermas à la Constitution et aux lois, Taylor évoque le rôle positif de la *législation* dans l'instauration de l'égalité civique entre Noirs et Blancs aux États-Unis.²¹⁸

Selon Habermas, la menace de désintérêt ne vient pas du patriotisme constitutionnel, mais de facteurs externes à la culture politique tout aussi bien qu'à l'identité nationale, telle la mondialisation économique « non maîtrisée politiquement ». Là, les décisions prises au niveau supranational demeurent libres de tout contrôle par les instances de décisions propres aux arènes nationales. L'inefficacité des instances nationales entraînerait le désintérêt et la dépolitisation des citoyens favorisant ainsi leur absorption dans leurs activités privées et de plus en plus égoïstes. Ainsi recommence le cycle des libertés négatives, qui ne suppose pas de lien solidaire en dehors du *modus vivendi* entre agents égoïstes.

2. La viabilité selon Taylor

1. Ontologie et prise de position

Pour Taylor, il y a une différence nette entre, d'une part, l'exploration des facteurs qui régissent la vie sociale, ou les facteurs ultimes dans l'ordre de l'explication et, d'autre part, les questions de prise de position (*advocacy*). Appelée « ontologie », « ontologie sociale » ou « proposition ontologique », le premier ensemble de questions sert à « structurer le champs des possibilités [ou des alternatives] d'une manière plus nette »²¹⁹ tandis que le second, celui de la prise de position, « concerne l'attitude et les consignes morales qu'on adopte. »²²⁰ L'ontologie n'a pas à statuer sur les questions de prises de positions, elle est neutre en quelque sorte. Cependant, elle a affaire avec les exigences qu'implique chaque prise de position. Un « libéralisme averti » doit tenir compte explicitement et en toute conscience de ce qu'impliquent ses prises de positions relativement à la justice, à défaut de quoi, il risque de recourir à une ontologie « implicite et non examinée ». Par contre, une ontologie « vraie », qui possède une connaissance pertinente des facteurs qui opèrent dans le domaine où l'on entend prendre position, est d'une importance de premier plan. Sans une telle ontologie, la prise de position se voit réduite à une vaine « recommandation ». Selon Taylor, certains penseurs libéraux, comme Wilhelm Von Humboldt et John Stuart Mill, se sentaient obligés d'invoquer des concepts comme le

²¹⁷ Ibid., p. 159.

²¹⁸ Taylor, *Qui-pro-quo et malentendus*, Op. Cit., p. 91.

²¹⁹ Ibid., p. 90.

²²⁰ Ibid., p. 88.

holisme et l'enchâssement social de l'agent moral, pour le premier, et le degré de solidarité entre les citoyens, la communauté et l'identité, pour le second. Or, de tels concepts ne procèdent pas de leurs prises de position libérale, tout autant qu'on ne peut prétendre qu'ils soient eux-mêmes opposés au libéralisme, entendu comme défense de « la valeur de liberté et des différences individuelles ». ²²¹ L'invocation de ce groupe de concepts est induite par l'examen de la possibilité ou de l'impossibilité de certaines prises de position, qui peuvent être viables ou simplement chimériques. Autrement dit, un libéralisme qui prend au sérieux les facteurs influant positivement ou négativement sur sa réalisation se voit obligé d'aborder des questions qui ne figurent pas *a priori* dans sa doctrine et ses propositions morales.

2. La viabilité : une question primordiale

Taylor se réclame volontiers de la tradition républicaine, ancienne [Aristote] et moderne [Machiavel, Montesquieu, Mill] ²²² dont l'une des idées principales consiste à circonscrire les conditions de viabilité d'une société libre; et ce « dans les termes d'une culture politique où peut fleurir un régime de participation. » ²²³ La discipline civique (payer ses impôts, subir certaines restrictions, servir aux forces armées, etc.) peut être obtenue en vertu de la coercition dans un régime despotique, mais un régime libre ne peut l'obtenir que si les citoyens s'identifient à leurs institutions en tant qu'elles sont une « expression d'eux-mêmes » et comme faisant partie de leur dignité. ²²⁴ Cela ne veut pas dire qu'un régime libre cherche à obtenir l'autodiscipline motivée de l'intérieur au lieu de la discipline extorquée par la peur, en vue des mêmes finalités que celles d'un régime despotique. Au contraire, il est lui-même un régime où la participation est en soi quelque chose qui compte. La liberté n'est pas simplement de poursuivre ses plans de vie privés, mais celle qui permet au citoyen d'avoir « son mot à dire quant aux décisions qui, dans le domaine politique, pouvaient modifier sa vie ou celle des autres. » ²²⁵

Or, l'identification souhaitée n'est pas attendue de personnes sans référence à leur constitution politique, mais exclusivement de ceux avec qui nous partageons ce domaine politique commun. C'est-à-dire ceux avec qui on partage les mêmes institutions publiques, qui, elles, leur confèrent une

²²¹ Ibid., p. 92-93.

²²² Taylor divise le républicanisme en « ancien » représenté par Aristote, et « moderne » que représentent entre autres Machiavel, Montesquieu et Mill.

²²³ Ibid., p. 95-96.

²²⁴ Ibid., p. 96.

²²⁵ Ibid., p. 103.

existence politique propre ou une *particularité*.²²⁶ Un élément clé du « patriotisme constitutionnel » est endossé ici par Taylor, savoir le rôle central des institutions publiques dans la définition de l'identité politique. Mais pour ce philosophe, en plus du partage des mêmes institutions, entre en ligne une histoire commune. Les institutions politiques sont situées dans le temps et leur partage est sanctionné par l'existence d'une mémoire commune. Ainsi, un régime libre se trouve étroitement lié à une histoire, une identité et un destin communs.

Sont jugés non viables les régimes libres qui ne peuvent fournir les motivations nécessaires pour cette identification. Entre dans cette catégorie un régime libéral basé sur l'« intérêt privé éclairé », sur la loyauté patriotique à une règle de droit, et *a fortiori* l'attente altruiste d'un attachement « apolitique » aux principes éthiques universels ou aux principes de la démocratie libérale²²⁷. Le concept instrumental de la politique qui motive la personne poursuivant son intérêt privé éclairé empêche son identification aux institutions. On peut s'attendre, d'une telle personne, à ce qu'il instrumentalise ces institutions. La raison en est que celles-ci sont perçues comme étrangères aux citoyens, qui s'en servent à travers la « manipulation » et au moyen de l'influence exercée sur les preneurs de décision²²⁸. Les biens « convergents » comme la sécurité, les infrastructures, les services sociaux, l'éducation, etc., sont entretenus de façon collective, mais leur enjeu est essentiellement individuel. En tant que tels, le partage et la participation des citoyens n'y ont pas de valeur propre.

Est également dépourvu des sources de la motivation de cette identification le régime libéral procédural, que Taylor appelle le patriotisme du droit. L'État de droit, l'égal traitement et l'équité, en un mot la « réparation judiciaire », sont une forme tronquée d'un régime vraiment libre. D'après les mots d'un J. S. Mill ou d'un Philip Pettit, ces formes juridiques seraient des « procédés mécaniques et morts » (Pettit) ou une « machinerie politique » (Mill) auxquels il faut autre chose pour acquérir la vie.²²⁹ Selon Taylor, le principe d'autogouvernement participatif est l'élément républicain qui leur

²²⁶ J'aimerais souligner que la particularité aux yeux de Taylor réside dans les institutions et non dans la culture, contrairement à Miller qui procède tout à fait à l'inverse. Pour ce dernier la particularité vient de « l'ensemble distinct des valeurs culturelles » et non du partage des institutions, c'est au moins ce qu'il revendique explicitement. Chaque fois qu'on avance dans l'analyse on voit comment les deux approches s'affrontent presque point par point. Le fait que ces deux philosophes sont tous deux « communautariens » s'éclipse complètement devant leurs divergences.

²²⁷ J'aimerais souligner que Taylor rejoint ici Habermas. Le patriotisme constitutionnel de celui-ci n'est pas entendu par lui comme reposant sur ces principes universels, qui ne seraient sollicités que dans une « société mondiale politiquement constituée ». Les engagements des citoyens dans la citoyenneté nationale ou dans la citoyenneté européenne devraient soutirer leurs ressources motivationnelles des « traditions nationales » et de « la grande densité du tissu formé par les orientations axiologiques culturelles » de chaque pays et non du contenu abstrait de la Constitution. *Entre naturalisme et religion*, Op. Cit., p. 159-160.

²²⁸ Quiproquos et malentendus, Op. Cit., p. 114-115.

²²⁹ P. Pettit, Op. Cit., p. 323. Mill, *Considérations*, Op. Cit., p. 113.

donnerait vie. L'incorporation de ce principe dans son modèle de la dignité citoyenne est un élément essentiel qui distingue la tradition républicaine. Selon Taylor, contrairement à la neutralité de l'État libéral, les institutions républicaines sont dès lors dotées d'une conception de la vie bonne : l'autogouvernement comme forme de dignité des citoyens socialement établie. Dans un patriotisme du droit, les citoyens font valoir leurs droits par la « voie judiciaire », les pétitions, les groupes de pression ou par le biais des institutions représentatives, mais les citoyens demeurent constamment comme étrangers à leurs institutions. De façon complémentaire, la politique revêt un aspect fondamentalement instrumental.²³⁰

Étant étrangères aux citoyens, les institutions sont un simple moyen d'« assurer » certains intérêts égoïstes. La notion de dignité du citoyen qui lui est inhérente ne permettrait jamais une identification aussi forte pour voir aux institutions une partie fondamentale de sa dignité. En témoigne l'égoïsme qu'exprime la manipulation dont il procède. Selon Aristote, le meilleur gouvernement est celui des « honnêtes gens », ceux qui ne font pas usage du gouvernement pour le profit de leurs propres intérêts (*Politique*, 1319 a 1-6). Un « gouvernement droit » est celui où l'on ne fait jamais de ses intérêts propres ou ceux de son groupe une priorité du gouvernement. Pour Aristote cette attitude est l'ultime critère du bon gouvernement peu importe la nature du régime politique lui-même. C'est pourquoi, pour Aristote, il n'y a pas un seul « gouvernement droit », mais plusieurs; contre chaque gouvernement « déviant », il y a un autre du même type, mais qui est « droit ». Le sens de cette digression est simplement de montrer que la substance d'un gouvernement qui compte attirer une allégeance aussi forte que l'exige sa viabilité, est une substance *morale* qu'Aristote rend par l'expression « honnêtes gens ». Pour continuer la discussion avec Miller, si la substance d'un bon gouvernement est fondamentalement morale, la culture se trouve tout simplement reléguée au moins à un rôle secondaire ou auxiliaire, mais sans plus. Cela annonce quelque chose de décisif étant donné que les deux éléments qui animent la discussion dans ce chapitre est la question de savoir quelle est l'essence d'une identité politique : est-ce la culture ou la morale? Est-elle une identité morale ou culturelle? On a toutes les raisons de croire qu'un Ernest Renan, un philosophe qui a laissé ses empreintes sur la théorie du nationalisme, serait sans aucun doute d'accord avec Aristote si l'on se fie à sa Conférence de 1882 : *Qu'est-ce qu'une nation?*

En guise de conclusion, pour une solide identification avec le régime libre, il faudrait donc une notion de dignité citoyenne à même de nourrir une autre capacité du citoyen, autre que celle de

²³⁰ Taylor, *Quiproquos et malentendus*, Op. Cit., p. 114.

poursuivre ses plans égoïstes en opposition permanente aux institutions. Selon Taylor, une société est libre par la mise en application de l'autogouvernement. La participation y serait une capacité essentielle du citoyen, et du coup le fossé qui sépare les citoyens de leurs institutions se verrait comblé.

Conclusion

Mill et Miller ont plaidé, de façon largement univoque ou même unilatérale, en faveur de la nécessité de l'identité nationale pour la mise en place et le maintien d'une citoyenneté commune et d'un régime libre. Un tel régime est donc privé de sa consistance et sa dynamique propres. La liberté elle-même n'en est pas libre, il lui faudrait toujours une caution qui lui vient d'ailleurs. Même s'il y a une quasi-unanimité entre les quatre auteurs confrontés ici sur le fait que « l'amour du particulier » [Taylor] est une puissante source de l'identification des citoyens à leurs institutions, il n'en reste pas moins, pour Taylor et Habermas, que cela peut promouvoir la cause de la liberté autant que son contraire. Habermas soutient que ce lien entre régime libre et identité nationale est d'un ordre simplement *fonctionnel*. L'identité nationale *peut* motiver les citoyens à s'identifier à leurs institutions libres, mais en tant que telle, elle n'a pas de lien conceptuel avec la citoyenneté dans un État de droit démocratique. Un État de droit démocratique qui serait constamment en déficit de légitimité qu'il soutirerait de l'attachement des citoyens à leur seule tradition culturelle et nationale, en suppléant à sa légitimité politique, n'est pas réellement démocratique, il est plutôt un « État de droit *sans* démocratie ». Plus proche de Habermas, Charles Taylor semble limiter les options possibles du rapport entre un le régime libre et l'identité nationale. Selon ce philosophe, l'identité nationale peut *contrarier* le régime libre comme en France, en Allemagne, en Espagne, etc., des pays qui, selon lui, n'étaient pas toujours fier d'être des démocraties. Une identité nationale peut refléter un patriotisme autoritaire, fasciste ou en général une identité qui ne favorise pas la liberté politique. Par contre, en d'autres sociétés, l'identité nationale coïncide avec une définition éthique de la nation : démocratie, droits humains, égale dignité, etc. Ce fut le cas de la Suisse et des États-Unis (modèles de prédilection pour Habermas dans sa défense du patriotisme constitutionnel). Enfin, d'autres nations dont la définition n'est pas de cet ordre, font de vrais combats pour réconcilier leur identité politique non libérale avec une dimension libérale nouvellement et difficilement acquise. Il n'y a donc aucun rapport unilatéral ou à sens unique entre identité nationale et régime libre. Leur rapport est complexe et façonné par l'histoire de chaque pays. Une nation politique permet son ouverture sur le pluralisme tandis qu'une identité nationale définie par un contenu substantiel s'en tient à celui-ci et tend à être

assimilatrice et résiste ainsi aux revendications pluralistes. Elle ne peut être pluraliste si elle exige l'adhésion à un ensemble indéfini de « valeurs culturelles ».

Ces deux acceptions semblent exprimer deux tendances majeures. L'approche de la culture politique, qui *prend acte* de la plurivocité du concept de nation et en tire les conclusions légitimes, met presque tout le poids de la citoyenneté dans le rapport aux institutions publiques. Pour Habermas, l'identité nationale est un catalyseur potentiel ou réel de la citoyenneté républicaine. Cependant, ce rôle fonctionnel, comme facteur psychosocial, ne lui procure aucune préséance conceptuelle relativement à la citoyenneté dans un État de droit démocratique. Celle-ci trouve sa fondation dans l'autogouvernement qu'incarne l'autolégislation et la formation délibérative de la volonté politique. Autolégislation et volonté politique sont portées par la dynamique *propre* qu'a le débat démocratique. Le consensus des citoyens ne s'enracine pas dans leur forme de vie, mais dans une « entente morale », dans le devoir de civilité, lesquels procurent à la politique un sens non instrumental. Dès lors, les citoyens ne sont pas une communauté de rationnels égoïstes, et leur rapport aux institutions ne s'inscrit pas dans la liberté négative, mais dans la participation politique comme auteurs et non seulement comme destinataires passifs de leurs institutions et du droit. À son tour, Taylor désigne la particularité d'une communauté politique essentiellement par le partage des institutions politiques. Le principe recteur de celles-ci est l'autogouvernement.

Pour les deux philosophes, la substance de la citoyenneté est éthico-politique et ne ressort plus d'une quelconque entité prépolitique, comme l'est la nation selon David Miller. Par conséquent, que ce soit pour Habermas ou pour Taylor, la composition légitime de ceux qui forment le Souverain, la nation ou le peuple *politiques*, semble régulée en permanence par le même contenu éthique qu'expriment les frontières de la souveraineté politique.

Quant à elle, l'approche substantialiste relègue la teneur éthique et politique à un rang subalterne, et met en avant le consensus entre les membres de la nation culturelle préexistant à leur constitution politique. Le contenu éthique en est dérivée de l'entité prépolitique et dépend des traits similaires d'une partie de la population. Dans son fondement, l'autogouvernement ici n'est pas une action politique commune, mais une faculté culturelle où l'identité *prime* la volonté. En découle une composition de ceux qui forment le Souverain conforme aux frontières des traits de similarité, mais indépendamment des frontières politiques. Le « problème des frontières » [Abizadeh], tout comme « la question territoriale » [M. Moore], demeure intacts. En d'autres termes, les populations qui n'ont pas des traits similaires et qui restent par conséquent étrangères à la définition de la nation des

similaires demeurent exclues réellement ou potentiellement. Leur inclusion exige un saut vers le multinationalisme (pour les minorités nationales) et le pluralisme en général (pour toutes les minorités).

Bref, le type d'intégration des immigrants suivi par une société semble dériver de la façon dont celle-ci se perçoit elle-même. D'après notre enquête philosophique dans ce chapitre, il y a deux grands ensembles de finalités qui définissent chaque société : l'un est présidé par la liberté, l'autre par la similarité. Le premier est moral, le second culturel. Si l'on emprunte les mots de Habermas, la société dont l'ensemble de finalités est présidé par la similarité « *enferme* » les immigrants, et en général les minoritaires, dans la mesure où leur appartenance à leur nouvelle société est fondamentalement illégitime en raison de leur dissimilitude. De nature pléonastique, l'exigence de similarité ne trouve jamais sa satisfaction. La conséquence en est que, sous ce rapport, les immigrants demeurent généralement étrangers. Par contre, une société définie par l'ensemble de finalités présidé par la liberté ouvre la possibilité à la reconnaissance des différences comme faisant partie d'une citoyenneté pleine et entière. Au lieu d'être gênée par la dissemblance, la société libre, pour emprunter encore une fois les mots de Habermas, « aiguise le sens de la diversité », qui cesse d'être un obstacle à leur inclusion.

Chapitre 3

LE PLURALISME

La liberté religieuse met la neutralité de l'État à rude épreuve.

Habermas²³¹

I. LE PROBLÈME

Le second chapitre nous a permis de mettre deux liens bien que vagues, d'abord a) entre la conception politique de la nation et la possibilité d'une société pluraliste, et ensuite b) entre la conception prépolitique de la nation et une société qui ne favorise pas le pluralisme. La prémisse basée sur la similitude, la similarité et l'identité, celle définissant l'identité politique par un « ensemble de valeurs culturelles », n'est pas vraiment compatible avec le pluralisme dont celui des identités et des conceptions du bien. Ces deux conclusions, (a) et (b), nous apparaissent maintenant plus certaines, mais demandent à être précisées. Si la nation est définie par l'adhésion à quelques conceptions du bien, la non-adhésion à ces conceptions serait nécessairement vue comme non-adhésion à la nation. La liberté de choisir leur conception du bien par les citoyens se trouve ainsi sévèrement limitée, et à plus forte raison la légitimité de l'appartenance qui lui est étroitement liée. Celle-ci y est liée à des choix substantiels et non à des choix de nature politique. La similarité de ces choix substantiels fonde ainsi l'appartenance. La nation politique, elle, préfère une autodéfinition politique. Par conséquent, elle fait abstraction des *traits distinctifs* comme *critères* implicites ou explicites de la citoyenneté. Dès lors la similarité de ces traits ne saurait définir l'appartenance. Si, dans l'interprétation prépolitique de la nation, la citoyenneté se trouve soumise à la participation à une forme de vie quelconque, comme l'adhésion à un « ensemble distinct de valeurs culturelles », l'interprétation politique de la nation met une ligne de partage nette entre cette adhésion substantielle et l'identité politique des citoyens. D'un point de vue strictement libéral où règne le formalisme moral, l'adhésion obligée aux contenus substantiels (les «valeurs») entame l'autonomie de la personne. Car ce qui compte dans une telle perspective ce n'est pas le contenu effectif du choix, mais simplement la liberté de choisir. Pour le libéralisme politique, le moindre contenu entamerait les principes de la justice politique. Charles Taylor qui, on l'a vu (chapitre 2, section III), défend une conception du bien comme fondement de l'identité politique et du régime libre, semble aller à contre-courant, mais, à y voir de plus près, il ne le fait pas dans le registre des formes de vie, fussent-

²³¹ Jürgen Habermas, *De la tolérance religieuse aux droits culturels*, *Cités*, 2003/1 n° 13, p. 151-170. DOI : 10.3917/cite.013.0151, p. 165.

elles chéries et aimées, mais dans un registre politique relativement à la citoyenneté comme incarnation de la dignité politique, un sens fort de la participation politique. Cependant il demeure dans le sillage du libéralisme politique. Sa défense indéfectible de la neutralité axiologique de l'État libéral-pluraliste en est le témoin le plus sûr.²³² Cette neutralité est bien évidemment une neutralité régulatrice, idéale, mais réellement elle est constamment éprouvée.

Michel Seymour, contrairement à Miller, un défenseur aussi indéfectible de l'identité nationale, ne réduit pas celle-ci dans sa dimension culturelle au sens des « valeurs, des traditions et croyances ». De façon très compliquée il introduit le gros de la nation politique dans son concept d'identité nationale. L'identité politique pour cet auteur n'est nullement définie par « un ensemble de valeurs », mais par d'autres critères qu'on a expliqués ailleurs (chapitre 2, I, 4.2.2). Si l'identité politique est définie par les « valeurs culturelles », cela veut dire qu'elle est définie par des formes de vie, des conceptions spécifiques de la vie bonne *nécessairement* à l'exclusion d'autres formes de vie et d'autres conceptions du bien. Une telle définition correspondrait à une petite ville, une communauté aussi restreinte que tous ses citoyens adhèrent à la même religion civique comme fut le cas à Rome, à Athènes ou quelque autre principauté.

Une *nation* et encore plus un État *multinational* comptent des dizaines, des centaines voire même des milliers et des milliers de fois ce que représentaient des villes aussi minuscules que celles qu'on vient de mentionner. Ils sont d'une étendue qu'ils renferment une diversité de modes de vie, de formes de vie, d'allégeances, d'attaches, de langues, de minorités nationales, linguistiques et religieuses, de valeurs, etc., que l'idée d'un État s'identifiant à une conception du bien ou à des valeurs particulières semble chimérique voire dangereuse. John Stuart Mill, Habermas, Charles Taylor, Benedict Anderson et Ernest Gellner, pour ne citer que ceux-ci, soulignent explicitement l'importance de cette caractéristique fondamentale de la nation : l'*étendue* et par dépendance le grand nombre de conceptions du bien cohabitant à l'intérieur de ses frontières. C'est d'ailleurs pourquoi la nationalité est un principe politique d'un ordre différent par rapport aux ordres traditionnels de légitimité : clan, religion, royauté, « république » au sens ancien, etc. où les conceptions de la vie sont politiquement prépondérantes. Les discussions sur les pages du *Fédéraliste* lors de la fondation des États-Unis d'Amérique nous disent tant sur l'importance de cette caractéristique : la dissociation

²³² Nous rappelons ici que Habermas a remarqué que l'approche de Taylor est une approche politique dans le sens où la citoyenneté est inscrite dans une culture politique et non dans une forme de vie qu'incarnerait l'identité nationale défendue par l'approche substantialiste dont celle de Miller. Une telle interprétation semble corroborée par les textes de Taylor, voir le chapitre 2, section II et III. D'autres soutiennent l'interprétation habermasienne de Taylor. C'est le cas d'Andrew Mason, *Political Community, Liberal-Nationalism, and the Ethics of Assimilation*, Op. Cit.

entre une doctrine d'ordre culturel, religieux, etc., et l'État et ses institutions. « Les observations de Montesquieu sur la nécessité d'un petit territoire pour un gouvernement républicain » faisaient l'objet de discussions intenses sur la compatibilité entre la « république » telle que décrite par Montesquieu et l'étendue extraordinaire des 13 États américains confédérés dont un seul État en dépasse de loin la taille idéale.²³³ Pour Montesquieu, l'élargissement des droits de citoyenneté au reste de l'« Italie » donnait le coup de grâce à la minuscule république de Rome. « La ville [de Rome], déchirée, ne forma plus un tout ensemble, et, comme on n'en était citoyen que par une espèce de fiction, qu'on n'avait plus les mêmes magistrats, les mêmes murailles, les mêmes dieux, les mêmes temples, les mêmes sépultures, on ne vit plus Rome des mêmes yeux, on n'eut plus le même amour pour la patrie, et les sentiments romains ne furent plus. »²³⁴ Que cette théorie soit juste ou non, la question n'est plus là. Dans la société moderne, l'idée d'une « république » aussi minuscule est une lamentable illusion. Le nouvel ordre social a bousculé une fois pour toutes de telles constitutions politiques. Ce qui est, par contre, posé comme problème c'est de chercher un régime libre dans les nouvelles conditions dont l'extraordinaire étendue et ce qui s'ensuit. Car s'il était possible pour Montesquieu de défendre une telle idée, il nous est aujourd'hui impossible de prétendre à la même chose.

Un État qui fait sien une religion, un « ensemble de valeurs », etc., bref une conception du bien particulière serait un État tout simplement dégradé et en désintégration²³⁵. Abstraction faite de notre attitude éthique, si l'on entend faire usage d'une ontologie sociale tenant compte des réalités les plus fondamentales et les plus primaires, un État de cette catégorie serait selon toute évidence *non viable*, sinon sa viabilité sera assurée au prix d'une discrimination massive et systématique contre les citoyens dont les conceptions du bien ne s'y conforment pas. C'est pourquoi le partage d'une doctrine totalisante n'a rien à voir avec le partage d'une même identité politique, et le partage d'une même identité politique n'a rien à voir avec le partage d'une même doctrine totalisante. Il n'est plus possible d'avoir « les mêmes murailles, les mêmes dieux, les mêmes temples, les mêmes sépultures ». Deux individus qui partagent la même langue ou/et la même religion ne sont pas le cas échéant membres de la même nation *en raison* de ce partage. Cette distinction est aussi vieille que le concept de nation moderne. Selon Taylor et Habermas, cette interprétation politique de la nation est en lice depuis au

²³³ Le *Fédéraliste* 9, p. 123, cité dans Magali Bessone, *L'institution républicaine du politique*, La vie des idées, le 6 septembre 2013.

²³⁴ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la gloire des Romains et de leur décadence*, Classiques des sciences sociales, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.moc.con>, chapitre IX, p. 59.

²³⁵ On voit cela chaque jour en sociétés qui n'ont pas réussi à se procurer des institutions libérales ou celles dont la dimension libérale est encore fragile, instable ou dominée par les ingrédients non-libéraux de leurs identités politiques. Ces pays ont en effet hérité ces structures politiques empruntées des sociétés qui n'avaient pas encore connu les dimensions extraordinaires des nations modernes.

moins deux siècles. L'une des grandes interprétations qui a tiré les principales conclusions de cette prémisse est celle qu'on trouve dans la conférence d'Ernest Renan de 1882 : *Qu'est-ce qu'une nation ?* Renan est l'un des philosophes qui ont réalisé que la nation est une *association* de citoyens, et que la nation est nation de citoyens et non une nation prédéterminée par les traits partagés. C'est-à-dire que la nation, si elle est vraiment fondée sur l'*uniformité* de la citoyenneté, doit, on l'a vu avec Habermas (chapitre 2, section II), rejoindre l'autodéfinition de l'État libéral comme association de citoyens et non comme appartenance plutôt organique. Si l'arrière-plan culturel, le cheval de bataille de Miller pour défendre son concept d'identité nationale, a une quelconque importance, elle sera reléguée à un plan secondaire en vertu de la thèse renanienne. Ce qui unit les citoyens dépend d'eux et non de ce qui échappe à leur volonté :

Pourquoi la Hollande est-elle une nation tandis que le Hanovre ou le Grand-duché de Parme n'en sont pas une? ... [C]omment la Suisse, qui a trois langues, deux religions, trois ou quatre races, est-elle une nation, quand la Toscane...qui est si homogène, n'en est pas une? Pourquoi l'Autriche est-elle un État et non pas une nation?²³⁶

Pour Renan, l'appartenance nationale est une question morale, volontaire, associative et non une question de « zoologie » (selon son propre mot) où l'appartenance est simplement héritée ou inscrite dans le destin qui ne nous appartient pas. Le partage de tels attributs : la religion, l'histoire commune, la communauté des intérêts, la géographie, la langue, le territoire ou d'autres traits, par eux mêmes, ne font pas les nations. « Une nation, dit-il, est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. »²³⁷ Les problèmes qu'éprouvaient la France après la déroute militaire de 1871 face au premier Reich, relativement aux zones françaises limitrophes qui n'avaient pas la même généalogie « raciale », l'ont obligé à changer de perspective pour comprendre la nature fondamentalement *politique* des nations modernes. Il se trouva ainsi conduit à rejoindre l'autocompréhension de l'État libéral comme association de citoyens et non comme une appartenance déterminée ultimement par les traits caractéristiques partagés. En effet toute considération des intérêts de tous les citoyens sans égard à leurs provenances finit par rejoindre l'autocompréhension de l'État libéral.

L'idée de nation politique est simple : les traits distinctifs ne peuvent être des critères de l'appartenance ou de l'inclusion, et ils ne peuvent non plus être des critères de l'exclusion. Même si ces critères se vérifient historiquement dans nos pratiques sociales, ils devraient être reconnus

²³⁶ *Qu'est-ce qu'une nation ?* Op. Cit., p. 43.

²³⁷ Ibid., p. 54.

comme non avendus. *Logiquement* parlant, la théorie de la reconnaissance semble une simple extension et une précision de cet argument. Si la similarité des traits distinctifs ou la dissimilitude sont mobilisées comme des moyens d'exclusion ou de discrimination, il faut les *reconnaître* comme étant quelque chose qui ne contrevient pas à une appartenance légitime et pleine, à une « inclusion complète » où se réalise, selon Habermas, « l'attente des minorités d'être incluses »²³⁸ [c'est l'auteur qui souligne]. Mais dans la mesure où cette identité est liée à « l'expérience du mépris, de la marginalisation et de l'exclusion dus à l'appartenance à un groupe »²³⁹, la reconnaissance devient une « reconnaissance de l'intégrité d'une identité collective déterminée »²⁴⁰ [c'est l'auteur qui souligne]. Autrement dit, puisque l'identité collective d'un groupe est méprisée, il faut lui reconnaître son intégrité pour répondre à son « besoin de reconnaissance » et à son *attente de respect* et enfin pour mieux l'inclure. La reconnaissance et l'identité collective sont en lien étroit ici. L'identité n'est pas un attribut qu'on s'octroie subjectivement, elle ne relève pas nécessairement d'un choix délibéré pur et simple.

La thèse, dit Taylor, est que notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres : une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite.²⁴¹

La non-reconnaissance sanctionne et scelle l'identité qu'on s'est forgée ou/et qui nous est imposée dans l'expérience du mépris due à l' « image limitée, avilissante ou méprisante » que notre environnement social nous renvoie. Une fois déçue l'attente de reconnaissance, « l'expérience du mépris s'ouvre dans la personnalité une sorte de brèche psychique, par laquelle s'introduisent des émotions négatives comme la honte ou la colère. »²⁴² L'identité est donc autant formée que déformée par le traitement que subit une minorité discriminée ou malmenée. La reconnaissance ici est une reconnaissance de cette identité généralement *réactive* et est motivée par la satisfaction du « besoin de reconnaissance » lui-même, la réparation d'une injustice, la lutte contre la discrimination et éventuellement pour l'accès à certains droits collectifs (linguistique, religieux, de genre, etc.). La reconnaissance ou la réparation engage entre autres la reconnaissance de l'intégrité de l'identité

²³⁸Jürgen Habermas, *De la tolérance religieuse aux droits culturels*, Op., Cit., p. 168 ; p. 166.

²³⁹ Ibid., p. 167.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Charles Taylor, *Multiculturalisme*, Op. Cit., p. 41-42.

²⁴² Estelle Ferrarese, dans son introduction à Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Éditions La Découverte, Paris, 2005, p. 5.

collective d'un groupe quelconque : Noirs, juifs, l'égalité entre hommes et femmes, peuple en quête de liberté nationale, etc. Dans de tels cas, l'absence de reconnaissance, ou une « reconnaissance inadéquate », serait pour les discriminés synonyme de continuer à subir les affres de l'image dépréciative que la société patriarcale émet aux femmes, qu'une société discriminatoire ou coloniale fait subir à une minorité ou une majorité discriminées, etc. La reconnaissance ici vise la réhabilitation de l'estime de soi blessée par « l'expérience du mépris ». Historiquement parlant, la reconnaissance était motivée par la réparation des effets cumulatifs néfastes de la discrimination raciale, générique ou coloniale.²⁴³

Pour reprendre notre propos sur les deux types de nations, nous rappelons que nous avons pu établir (au chapitre 2) un lien, entre, d'une part, la nation prépolitique (culturelle ou non) et, de l'autre, une société qui favorise l'homogénéité et défavorise le pluralisme. Car si la similarité quant aux traits distinctifs est critère de l'appartenance, la dissimilitude de certains groupes pose problème quant à la légitimité de leur pleine citoyenneté. L'identification de l'identité politique aux « traits distinctifs », lieu commun de similarité psychosociale, entraîne selon toute évidence la discrimination systématique et institutionnalisée. Comme on verra, cette idée est fondamentale dans cette enquête.

Dans ce qui suit nous nous proposons d'éclaircir ce lien vague en discutant les possibilités d'aménagement de la diversité, laquelle va au-delà de sa « privatisation », c'est-à-dire sa réclusion dans la sphère privée. Il faut donc explorer les possibilités du pluralisme selon plusieurs points de vue. On procède d'abord, à l'exposition de la perspective de la nation prépolitique correspondant à l'approche substantialiste, ensuite selon la perspective de la nation politique correspondant à l'approche politique. Nous exposerons les différentes opinions sur le pluralisme en société libérale, et donc relativement aux différentes modalités d'aménagement de la diversité. Ainsi on voit comment s'articule la défense de la nation prépolitique par Miller avec un type spécifique d'aménagement régulé par la similitude et l'identité nationale, et contraire naturellement l'inclusion des immigrants (I). On présente certaines objections contre les arguments de Miller (II), et enfin, on expose comment de l'autre côté de la clôture s'articule un concept politique de la nation, défendu par Habermas et Taylor, avec un autre type d'aménagement, lequel s'ouvre au pluralisme et à la politique de reconnaissance et permet ainsi l'inclusion des immigrants (III).

²⁴³ Ibid., p. 41 et sqq.

II. LE PLURALISME SELON DAVID MILLER

1. John Stuart Mill : la citoyenneté sans pluralisme

Si les analyses du second chapitre sont justes, on est en droit de conclure que le principe de nationalité, défendu par Mill, ne permet qu'une citoyenneté dont l'arrière-plan se résume en une société très homogène tant par ses allégeances nationales que par sa culture monochrome. Il n'y a rien d'étonnant, l'idée d'homogénéité ethnoculturelle était un lieu commun aux penseurs politiques de son époque, et le nationalisme, au sens négatif du terme, était en plein essor. Selon le philosophe, la société homogène quant à sa culture et son allégeance nationale permet aux citoyens de concevoir et de défendre le bien public, lequel serait selon toute vraisemblance hors la portée d'une société divisée selon ces lignes de partage. C'est pourquoi Mill représente dans son état pur la citoyenneté classique, laquelle tend habituellement à l'assimilation forcée et généralement violente des minorités nationales et linguistiques, la suspicion à l'égard des religions minoritaires, la discrimination des immigrants et le culte de la « grande nation ». Ce qu'on appelle généralement la culture nationale, en particulier celle défendue aussi bien par Mill que par Miller, n'est que la culture de la majorité ethnonationale élevée au statut de norme²⁴⁴. Mill fut un défenseur enthousiaste de l'assimilation forcée et violente et voit dans la diversité nationale et culturelle une imminente menace à la nationalité unique, laquelle est le substrat ultime du gouvernement représentatif. Le pluralisme était pour Mill un trait négatif d'une nation donnée et un obstacle à l'union et à la lutte pour la liberté et non un « fait [du pluralisme] » *irréductible* [Rawls]. Son souci premier était donc de le réduire et non de l'accepter et de composer avec lui.

2. Généralités

Or, David Miller²⁴⁵ est un philosophe qui pense explicitement le pluralisme. Bien que de façon assez particulière, Miller reconnaît le pluralisme national ou le multinationalisme, le pluralisme religieux et la nature multiculturelle des sociétés d'immigration. Selon cet auteur, plusieurs nations peuvent cohabiter sous le même État, dans la mesure où le rapport de ces nations est sous forme de *continuum* et non sous la forme d'unités juxtaposées, « *discrètes* », c'est-à-dire séparées les unes des

²⁴⁴ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle, Une théorie libérale des droits des minorités*, traduction de Patrick Savidan, Boréal, Montréal, 2001, p. 10.

²⁴⁵ Nous analysons la position millérienne à partir de deux de ses textes : *Citizenship and Pluralism*, soit le chapitre 3 de *Citizenship and National Identity*, Op. Cit., pp. 41-61 ; et son article : *Majorities and Minorities : Religious Freedom and Public Space*, *British Journal of Political Science*, Juillet 2014, publié en ligne le 05 Juin 2014, pp. 1-20.

autres telles des billes de billard²⁴⁶. Dans son esprit, l'interpénétration des nations de la première forme, celles représentées par le *continuum*, leur histoire commune, leur culture partagée, sont des éléments qui s'intègrent en une sorte de nouvelle nationalité englobant les nationalités secondaires, comme lorsqu'on parle de l'Écosse et de la Grande-Bretagne. Selon lui, l'Écosse fait partie de la nationalité britannique quand bien même elle forme sa propre nationalité, laquelle n'est pas strictement séparée de la première. Toutes les deux forment un *continuum*, donc théoriquement inséparables. Une autre conclusion en tire Miller, c'est que l'identité de la minorité nationale intégrée dans un *continuum* national/multinational prime sa volonté de se séparer dans un État souverain. A ce titre, l'Écosse aurait droit d'autonomie relativement à une gamme de politiques que les Écossais croient importantes, à l'exclusion de ce qui a trait à la souveraineté dans un État séparé.

L'immigration est également une source importante de la diversité. Il en résulte une pluralité de religions, d'ethnies et de traditions. Mais en vue de leur intégration, les immigrants se doivent d'accepter non seulement la culture politique du pays, mais en plus sa culture publique commune, c'est-à-dire sa culture nationale ou son identité nationale. Cela inclut, en contrepartie, l'expression *relative* de leur religion dans l'espace public et même le respect de certains de leurs symboles culturels : musique, gastronomie, etc. Par contre, parmi les manifestations du pluralisme, Miller exclue les mouvements qui « mettent en question l'existence continue de l'État » (*the continued existence of the state*)²⁴⁷, c'est-à-dire les mouvements nationalistes qui souhaitent conquérir leur liberté et leur souveraineté.

Généralement, son pluralisme concerne avant tout la diversité des identités personnelles comme le genre, la sexualité, la religion, l'ethnie, etc. Bien évidemment ces identités personnelles ne sont pas de moindre valeur et leur prise en compte implique la satisfaction de revendications manifestement collectives, et exige des modifications visibles dans les arrangements juridiques, politiques ainsi que dans les perceptions culturelles. Dans ce chapitre nous soutenons que l'approche substantialiste ou identitaire (d'identité nationale) de Miller peine à relever ce défi et enfin ne résiste pas à la tentation de l'assimilation pure et simple.

3. L'insuffisance de la théorie libérale de la justice selon Miller

En s'appuyant sur la typologie de Charles Taylor²⁴⁸, Miller reprend l'idée de ce dernier selon laquelle il y a trois conceptions de citoyenneté : la conception libérale, libertarienne et républicaine.

²⁴⁶ Les nationalismes, Op. Cit., p.

²⁴⁷ *Citizenship and National Identity*, Op. Cit., p. 60.

²⁴⁸ Quiproquos et malentendus, Op. Cit.

Mais selon Miller, même si chacune de ces conceptions prétend mieux s'accommoder du pluralisme, seule la citoyenneté républicaine est à même de répondre adéquatement à ce défi. Afin d'appuyer cette thèse sur la supériorité du républicanisme, il passe en revue les points faibles des théories libérales et libertarienne. En définitive toutefois, Miller ne se positionne pas vraiment par rapport à la conception libertarienne. Ses propos portent essentiellement sur la conception libérale dont le prestige et la domination intellectuelle et culturelle sont évidents. Nous nous contentons donc d'exposer les reproches qu'il adresse à cette dernière conception, laquelle, selon Miller, est principalement représentée par John Rawls et en un degré moindre par Thomas Humphrey Marshall.²⁴⁹

Étant orienté sur le problème de la viabilité, Miller capture facilement les faiblesses habituelles de la conception libérale de la citoyenneté. Selon cette dernière²⁵⁰, les citoyens se confinent généralement dans un rôle passif en se préoccupant essentiellement de la poursuite de leurs plans de vie individuels, lesquels ne demandent qu'une liberté négative. Elle conçoit la citoyenneté comme une liste de droits prépolitiques que, le moment venu, les citoyens brandissent les uns contre les autres ou contre l'État. Or, en ne s'identifiant qu'à leurs droits individuels, ils demeurent étrangers à ce pôle central de la politique, l'État. Mais le reproche le plus important que Miller adresse à cette conception de la citoyenneté est la nature de l'allégeance des citoyens à leurs institutions. Cette allégeance consiste dans l'adhésion complètement dépassionnée ou « désengagée » (*unencumbered*) aux principes abstraits de la justice²⁵¹.

L'idée de Miller semble simple et efficace. La théorie de la justice rawlsienne, dans ses deux formes de 1971 (*Théorie de la justice*) et de 1993 (*Libéralisme politique*), présuppose l'adhésion des citoyens aux institutions qu'elle est censée régir, en faisant abstraction de leurs convictions les plus fondamentales, convictions qui risquent d'être au fondement de leur existence ou leur identité²⁵². Ainsi la théorie libérale de la citoyenneté fait abstraction des attaches profondes des citoyens à leurs conceptions du bien, à leurs identités, etc. En d'autres termes, certains groupes de citoyens ne

²⁴⁹ T. H. Marshall est un sociologue britannique qui fut le premier à thématiser la question de la citoyenneté comme question indépendante et comme champ propre d'investigation, c'est peut-être la raison pour laquelle Miller le considère comme un pionnier dans ce domaine. Il en endosse également une conception libérale dans la mesure où la citoyenneté se présente dans ses propos comme une liste de droits.

²⁵⁰ Dans ces paragraphes, nous ne faisons que relater comment Miller expose et critique la conception libérale de la citoyenneté, et non la conception elle-même telle que la présente dans ses sources ses auteurs canoniques comme Rawls par exemple.

²⁵¹ *Citizenship and National Identity*, Op. Cit., p. 47.

²⁵² La prétention millérienne selon laquelle *tous* les citoyens doivent accepter sans nuance la théorie de la justice est à vérifier comme on va voir dans la section II de ce chapitre.

seraient pas disposés à faire passer les principes abstraits de la justice avant leurs propres projets de vie et leurs engagements les plus intimes : religion, visions philosophiques, convictions morales ou une quelconque loyauté irréfléchie²⁵³. Ces citoyens (par exemple, les « fondamentalistes » de toutes les sortes et de toutes les religions) se trouvent en effet obligés à formuler leur rapport à leurs modes de vie en fonction de règles rationnelles et désengagées. L'incompatibilité sous-jacente à la citoyenneté libérale, selon Miller, consiste donc à exiger le désengagement de certaines populations quant à leurs raisons d'être, soit leurs engagements les plus fondamentaux, comme l'engagement envers la primauté de la loi de Dieu sur toute autre loi ou de certaines vérités religieuses pour les fondamentalistes chrétiens, juifs ou musulmans. Ces individus dont les convictions façonnent l'identité se trouvent donc exclus de la république procédurale basée sur de simples théories rationnelles du contrat social. Selon Miller, les convictions fondamentales des personnes ne procèdent pas du contrat qu'on soumettrait à la discussion libre. Loin de Miller, on peut dire que si on leur demande de se dissocier de leurs convictions pour s'associer aux principes de la justice, on sous-entend déjà que leur rapport à ces convictions est un rapport *théorique*, quelque chose qu'on peut réviser ou même renverser cognitivement sur la base d'arguments qui se fient à la logique et à la discussion scientifique. Or, il ne s'agit pas d'un rapport théorique. Certaines de nos convictions ne sont pas des *théories*, elles ressortent d'une *manière d'être*, d'une loyauté forte, etc. Cela est par exemple le cas des religions. Il s'agit de convictions dont on ne peut se « désengager » aussi facilement qu'on se « désengage » d'un faux calcul. Aussi, c'est loin d'être une affaire de certains et non des autres, comme s'il peut y avoir des personnes qui sont au-dessus de la mêlée. Il n'y a pas une catégorie spécifique de gens qui échappent à ces loyautés, à ces convictions, etc. Une dimension anthropologique est à considérer à ce sujet.²⁵⁴ Selon Aristote, il y a différence entre le « caractère » qui fournit les *fins* morales à réaliser et l'« intelligence » qui délibère sur les *moyens*, une sorte de parallèle de la différence entre les « convictions » et la « théorie ». Un homme courageux pour Aristote ne réfléchit pas avant de devenir courageux et un lâche n'y pense pas avant de prendre une position lâche en guerre par exemple. Le courage et la lâcheté viennent du « caractère », ils sont pour ainsi dire des « convictions » fondamentales, qu'on qualifie aujourd'hui comme *irréfléchies*, tandis que les moyens ou la stratégie utilisés pour arriver aux fins lâches ou aux fins courageuses relèvent du travail de l'« intelligence », de la « théorie », du calcul. Aux yeux de Miller, une exigence aussi forte que celle de Rawls risque d'exclure les gens ayant de telles convictions. À ceci près que Miller ne s'intéresse

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ L'application de cette distinction par Benedict Anderson dans ses études sur le nationalisme lui a valu le statut de référence incontournable et d'autorité estimée dans ce domaine.

qu'aux fondamentalistes alors que ce phénomène est une question qui va au-delà du fondamentalisme, lequel relèverait plutôt des idéologies politiques et non des convictions fondamentales de ce genre.

4. La théorie « républicaine » du pluralisme

4. 1. L'impartialité

Alors si la théorie libérale de la citoyenneté ne tient pas compte de toutes les dimensions de la vie des citoyens et échoue donc à répondre à certaines de leurs attentes, savoir ne pas être obligé à échanger leurs convictions de « pertinence existentielle » [Habermas] contre une « théorie de la justice », quelle est cet arrangement républicain qui respecterait ces dimensions et permettrait suffisamment d'espace à l'expression pleine de la diversité et du pluralisme des visions du monde ? Dès le départ Miller ne se pose pas la question de cette façon. C'est-à-dire qu'il ne donne pas toute son ampleur à la discussion proprement normative du pluralisme des religions, des ethnies et, en général, des visions du monde et les défis qu'elles posent à la neutralité axiologique de l'État libéral. Comme on l'a remarqué au chapitre 2, Miller passe de façon illégitime²⁵⁵ et sans avertissement préalable du registre de la discussion normative à celui de la discussion des perceptions que l'on peut se forger des demandes des minorités et des exigences des majorités. L'important pour lui ne réside pas dans la légitimité des revendications, mais leur réception par les autres acteurs, les autres visions du monde concurrentes.

Selon le philosophe britannique, tous les citoyens sont invités sans conditions préalables quant à la teneur et l'étendue de leurs requêtes et leurs demandes pour les proposer à leurs concitoyens dans les forums de discussion publique. Mais étant donné que la discussion impose la limitation spontanée de nos propositions si l'on souhaite continuer l'échange, tous les partenaires dans une délibération démocratique se doivent de faire preuve de modération et viser l'entente.

Contrairement à la citoyenneté libérale, les républicains selon Miller ne demandent pas aux citoyens de se départir de leurs convictions ultimes pour les remplacer par une théorie ou quelques principes abstraits. Miller exclue également la forme ancienne du républicanisme de la cité-État en Grèce ou dans les villes italiennes. L'homogénéité de ces villes et leurs étendues strictement limitées sont quelque chose du passé. Mais une chose demeure intacte : le républicanisme et, à sa suite, l'identité nationale présupposent un « consensus *substantiel* » sur les questions d'ordre public, c'est-à-

²⁵⁵ Par « illégitime », nous aimerions indiquer le mélange que fait Miller entre ces deux ordres de choses : l'ordre des perceptions et l'ordre des normes morales.

dire celles qui ne concernent pas un groupe en particulier, mais tous les citoyens. Un tel consensus présuppose un degré d'impartialité²⁵⁶ dont les termes doivent aussi être consensuels. Une réplique possible à ce propos pourrait être de répondre que ces termes peuvent être définis par le groupe puissant ou majoritaire que favoriserait l'identité nationale figée sous forme des représentations que s'attribuent un quelconque groupe. Ainsi, les règles internes d'un seul groupe se transforment en règles à validité universelle tandis que les groupes *différents* se trouvent perçus comme déviants et contraires aux règles prétendument universelles et neutres. Iris Young (l'adversaire de prédilection de Miller), mais aussi d'autres auteurs, comme Habermas, avancent que les apparences de neutralité et d'impartialité de ce consensus reflèteraient généralement les rapports de force ou les normes dominants d'un groupe en position de pouvoir. Young dit :

[...] that the ideal of the civic public] 'excludes women and other groups defined as different, because its rational and universal status derives only from its opposition to affectivity, particularity and the body. Republican theorists insisted on the unity of the civic public: insofar as he is a citizen every man leaves behind his particularity and difference, to adopt a universal standpoint identical for all citizens, the standpoint of the common good or general will. In practice republican politicians enforced homogeneity by excluding from citizenship all those defined as different and associated with the body, desire or need influences that might veer citizens away from the standpoint of pure reason.'²⁵⁷

Et à ce titre, la neutralité et l'impartialité sont des moyens efficaces d'exclusion des groupes qui ne répondent pas à leurs exigences implicites ou explicites. Dès lors la neutralité n'est pas une exigence neutre et les termes d'impartialité sont toujours à refaire et à remodeler pour les accommoder aux besoins des groupes qu'ils défavorisent. En réplique à ces critiques de Young, Miller s'emploie à montrer que les exigences d'impartialité sont assez faibles et ne demandent pas aux citoyens des prérequis forts préalables à leur participation au débat public. Il suffit de satisfaire à cette exigence : les délibérants (les femmes par exemple) qui entendent changer certaines règles courantes, doivent expliquer pourquoi celles-ci portent préjudice à leur endroit et pourquoi les nouvelles règles le seraient moins.²⁵⁸ Toutes les revendications présentées par les citoyennes et les citoyens seront reçus publiquement sans discrimination aucune. Cependant, la différence persiste entre recevoir les demandes et les accepter.

C'est là où Miller passe de la discussion des normes et des problèmes réels que se pose une société pluraliste aux perceptions psychosociales des uns à l'égard des revendications des autres. A

²⁵⁶ Ibid., p. 54-55.

²⁵⁷ I. M. Young, *Justice and the Politics of difference* (Princeton, Princeton University Press, 1990), p. 117. Cité dans Miller, *Citizenship and National Identity*, Op. Cit. 54.

²⁵⁸ Ibid., p. 55.

cet égard, la démarche de Miller ressemble à la description d'un processus de négociation dans lequel chaque partie voit dans les revendications de l'autre un empiètement sur les siennes. L'acceptation dépend donc de la formulation de ces demandes, laquelle formulation doit s'accommoder de « l'éthos politique général de la communauté » (*general political ethos of community*)²⁵⁹, précédemment critiqué par Young.

Le relativisme de Miller

Avant de continuer l'exposition de la conception républicaine de la citoyenneté, selon sa version millérienne, il serait plus utile de considérer comment les demandes minoritaires se transforment sous la plume de Miller en problèmes de circonstance ou à des problèmes de négociation. Le cheval de bataille de Miller dans sa conception républicaine du pluralisme est la participation de tous les citoyens au débat public sans condition préalable et sans leur demander de se « départir » de leurs engagements les plus profonds, mais non plus sans garanties que leurs requêtes d'accommodement soient satisfaites. Il est donc clair que la participation au débat public n'est porteuse d'aucune garantie du changement des règles en cours ; et ces règles peuvent être injustes quand bien même elles sont soutenues démocratiquement par la majorité.

Le lecteur de Miller ne peinera pas à remarquer que toutes les solutions qu'il propose aux questions litigieuses (genre, armes de destruction massive, etc.) les plus débattues publiquement sont amenées aux simples arrangements de circonstance. Aucun groupe, allègue Miller, n'espère être convaincant au débat, s'il n'a pas la volonté de modérer ses revendications en vue d'un accord, et s'il ne fait pas appel aux arguments qui sont généralement acceptés dans la communauté politique, sans lesquels il ne peut, en conséquence, s'attendre à la réciprocité de la part de ses adversaires.²⁶⁰ Si une demande d'une partie a une mauvaise réception parmi le public en débat, il lui faut faire preuve de « modération » pour gagner ce public à sa cause. La position initiale qui semble à première vue « maximaliste » doit être infléchie vers des positions plus susceptibles de rallier plus de supporters et ainsi de suite.

L'excès de cette méthode revient à l'absence de termes de la discussion respectant la réciprocité entre les citoyens, de sorte que la seule solution possible pour la partie faible ou minoritaire est de

²⁵⁹ Ibid., p. 57.

²⁶⁰ Ibid., p. 55-56.

« modérer » sa position.²⁶¹ Or, cette dernière serait déjà modérée puisque la modération n’aura pas de critères différents de ceux exigés par le public et son éthos, c’est-à-dire le public et les règles qui sont à l’origine de la contestation. En faisant abstraction des balises normatives de la discussion publique, Miller laisse le champ libre à l’usage du *pouvoir* de la majorité et au libre cours des rapports de force, et en particulier à la discrimination structurelle invisible ou « insaisissable », reculée « dans les zones peu voyantes des relations informelles, par exemple dans le langage corporel (...), [Or] ces formes plus subtiles de discrimination sont encore suffisamment douloureuses. »²⁶² Dans une telle situation, la discussion elle-même est sans valeur puisqu’elle ne fait que sanctionner ce qui est déjà en place. La modération veut donc dire en fin de compte la satisfaction des critères que l’on a entrepris de changer au départ. Certes, Miller mentionne l’appel aux normes, comme « l’égal traitement », qu’un groupe particulier doit faire prévaloir en vue de légitimer ses revendications.²⁶³ Mais, ce faisant, Miller retourne sur la revendication mise en avant pour la présenter comme une position de groupe qui peut être extrême ou modérée. La revendication en tant que telle n’est pas vue comme intrinsèquement légitime et concerne potentiellement une injustice qu’il faut réparer ou lever, mais simplement comme notre perception subjective qu’il faut chaque fois rectifier et « modérer » non pas à la lumière de ces normes, mais à la lumière de la perception contraire qu’en ont nos partenaires au débat. Bien évidemment les choses peuvent entretemps se présenter sur ce mode, mais Miller les présente sous cette forme de façon systématique, ce qui le conduit à un relativisme parfait. Le consensus, ou l’entente supposée entre les débattants, se trouvent réduits au consensus du groupe majoritaire, comme on va le voir avec l’exposition de la relation de l’identité nationale avec ce consensus.

4. 2. La distinction sphère publique/sphère privée

4. 2. 1. Version théorique

L’une des règles de ce consensus qui structurent le débat public prôné par Miller consiste dans la distinction public-privé. Comme la neutralité et l’impartialité, la distinction public-privé n’est pas neutre quant au genre, à la culture et à la religion, et reflèterait un découpage qui favorise les uns et défavorise les autres : les hommes contre les femmes, les religions majoritaires contre les religions minoritaires, les majorités nationales contre les minorités nationales, etc. L’auteur reconnaît qu’il n’y a

²⁶¹ Si l’on part des perceptions mobilisant la peur et les rapports de force, la partie mal perçue et faible doit régulièrement considérer les intérêts de la partie puissante qui a autorité sur les « perceptions ». et cela n’a rien à voir avec la réciprocité réglant la délibération juste.

²⁶² Habermas, *De la tolérance religieuse aux droits culturels*, Op. Cit., p. 167.

²⁶³ Ibid., p. 56.

pas une modalité de découpage public-privé valide *a priori*. Il s'ensuit, ajoute-t-il, que si l'on change d'acteurs on changerait de découpage²⁶⁴, cependant, comme on le verra ultérieurement, il en refuse sa restructuration en vue d'accommoder les immigrants ou les minoritaires en général. Selon Miller, il y a deux sens de cette distinction. Le premier concerne la différence entre la capacité privée d'une personne et sa capacité comme citoyen. Un membre d'une Église, dit Miller, ne déploierait pas le même argument parmi ses coreligionnaires et dans un forum de discussion parmi ses concitoyens. Le langage de discussion ou de persuasion usité dans la première sphère doit être différent de celui de la seconde. Le second sens de la distinction républicaine public-privé « émerge de la délibération publique » (*emerge from public deliberation*)²⁶⁵. Les questions qui ne sont pas décidées par le débat public, ou les questions de la vie privée des citoyens, où l'État ne peut interférer, sont des questions qui devraient être soumises aux règles du marché ou laissées à la libre initiative des citoyens. Bref, l'avantage de la citoyenneté républicaine dans sa version millérienne consiste à inclure les groupes, qui ne peuvent pas se départir de leurs convictions les plus fortes, lesquels sont exclus par la citoyenneté libérale. Ces groupes (par exemple, les fondamentalistes de toutes les sortes) sont invités à participer à la délibération publique sans soumettre leurs engagements à des restrictions excessives. Une telle liberté de participation serait également sanctionnée par des garanties constitutionnelles en vue de protéger les minorités.²⁶⁶ Les textes de Miller semblent hélas avers quant à la distinction public-privé. Là où il se montre plus explicite c'est dans son étude de l'interdiction référendaire et constitutionnalisée des minarets islamiques en Suisse. C'est pourquoi s'y trouve le gros de cette distinction cruciale pour comprendre les fondements normatifs du pluralisme autant que leurs liens avec le reste de la charpente conceptuelle mobilisée par Miller.

4. 2. 2 Application de l'argument : l'égal traitement dans l'espace public

I am convinced that there is no essential work of the spirit that does not have its root in originary autochthony.

Martin Heidegger²⁶⁷

Is the crucifix display an endorsement of Roman Catholicism as Nussbaum supposes or simply a traditional part of school architecture?

David miller²⁶⁸

²⁶⁴ Ibid., p. 58.

²⁶⁵ Ibid., p. 57.

²⁶⁶ Ibid., p. 59.

²⁶⁷ GA 16, p. 551, cité dans Charles Bambach, *Heidegger's Roots, Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2005, p. vi.

²⁶⁸ *Majorities and Minarets*, Op. Cit., p. 16.

Comme on vient de le voir dans les paragraphes réservés aux tendances relativistes de Miller, la participation des citoyens minoritaires dans la délibération publique ne leur garantit pas une considération juste de leurs besoins les plus primaires relativement à l'égalité et l'égal traitement, dans la mesure où les règles lui servant de balises ne prennent pas en compte leurs intérêts. Si la délibération est structurée par les règles soustraites de « l'éthos général de la communauté politique », lequel reflèterait un noyau dur ou une *essence*, sa finalité ultime risque de simplement sanctionner et reproduire un sens essentialiste et rigide de l'identité politique. Cette situation n'est pas théorique, on la rencontre dans l'affaire des minarets en Suisse que traite Miller dans son récent article « *Majorities and Minarets: Religious Freedom and Public Space* ». ²⁶⁹

L'article a pour objectif de donner une justification identitaire (d'identité nationale) à l'interdiction de la construction des minarets. On peut reprocher à cette interdiction le recours au référendum et à la constitutionnalisation pour régler cette question. Mais en tant que telle, l'interdiction n'est pas nécessairement blâmable. Elle n'enfreint pas le principe d'égal traitement des religions, ou de l'égal traitement des citoyens, lequel reçoit une interprétation particulière à la lumière de la culture publique commune ou suivant le concept d'identité nationale. Mais notre problème ici n'est pas d'entrer dans les détails de cette interdiction. Ce qui nous intéresse c'est d'examiner l'aménagement de l'espace public proposé par Miller qui s'appuie sur les concepts de culture publique commune et d'identité nationale qu'on a discutés au cours du chapitre 2.

4. 2. 2. 1. L'argument de Miller

4. 2. 2. 2. La partie normative

Il n'y a pas en France dix familles qui puissent fournir la preuve d'une origine franque, et encore une telle preuve serait-elle essentiellement défectueuse, par suite de mille croisements inconnus qui peuvent déranger tous les systèmes des généalogistes.

Ernst Renan²⁷⁰

Comme toutes les choses qui appartiennent à tous les citoyennes et les citoyens, l'esthétique de l'espace public est un bien public. En tant que chose publique, cet espace doit, selon Miller, être soumis au contrôle démocratique. Tous les changements qui y figurent à présent ou qui y auront lieu au futur devront également être soumis au même contrôle. De ce point de vue (esthétique), la

²⁶⁹ *Majorities and Minarets : Religious Freedom and Public Space*, British Journal of Political Science, Juillet 2014, publié en ligne le 05 Juin 2014, pp. 1-20. Une autre version de cet article a été mise en ligne par Miller et est différente par sa vigueur et sa radicalité dans sa défense de l'assimilationnisme, au sens fort du terme, comme politique d'intégration des immigrants.

²⁷⁰ *Qu'est-ce qu'une nation ?* Op. Cit., p. 42.

règlementation de la construction s'applique universellement sans besoin de spécifier qui construit quoi. Or l'objectif de Miller est ailleurs. Il entend justifier l'interdiction de la construction des minarets non seulement du point de vue esthétique, mais en tant que « symboles islamiques ». Le cœur de cette justification consiste à dire que la « majorité nationale » a le droit (*entitled*) de s'assurer que « l'apparence de l'espace public reflète ses propres valeurs culturelles », c'est-à-dire s'assurer que la « religion chrétienne » en Suisse se prévaut, à travers la nation, de son « droit historique » de « demeurer hégémonique » dans l'espace public du pays (*Christian buildings and symbols should remain hegemonic*)²⁷¹. Il faut comprendre ici, ajoute Miller, que l'État n'est pas tenu à être neutre (*the state is not required to remain neutral*) sur ce genre de questions, au contraire il doit soutenir les préférences de la majorité. Bien évidemment, Miller n'examine pas la conséquence de son argument selon laquelle cette non-neutralité affichée fait de l'État plutôt un État de la « majorité indigène » et non un État de tous ses citoyens, et devient ainsi ce qu'Aristote appelle un État ou un régime « despotique »²⁷² (*versus* « politique »), c'est-à-dire un État qui préfère les intérêts d'un groupe contre les autres, et ce même en régime démocratique s'il ne « vise » pas « l'avantage commun » (*Les Politiques*, livre III, chapitre 6, 1279 a 17-22). Pour Aristote, le gouvernement de la « démocratie droite », la « république » ou le « gouvernement constitutionnel »,²⁷³ ne doit pas privilégier un groupe, fut-il *majoritaire* et légitime²⁷⁴, aux dépens des autres citoyens. Le gouvernement constitutionnel, comme gouvernement d'une « démocratie droite » où gouverne la « multitude », naturellement majoritaire, n'est un « gouvernement droit » que s'il gouverne « en vue de <l'avantage> commun », et la démocratie n'est un régime droit que *sous cette condition*, sinon elle serait alors un régime « déviant » ou « despotique ». Si cette « multitude » gouverne en vue de son intérêt propre et particulier, son gouvernement est un gouvernement despotique et non pas politique. La « république », le « gouvernement

²⁷¹ Ibid., p. 12 : 'In order to produce even a prima facie case for banning minarets as Islamic symbols, we would need to make the much stronger assertion that a majority is entitled to ensure that the appearance of public space reflects its own cultural values, so that where those values reflect a Christian heritage, it can insist that Christian buildings and symbols should remain hegemonic. This means explicitly setting aside the equal treatment principle in the case of contested public space. Instead, the claim must be that the state is not required to remain neutral when what is at issue is the culture of the indigenous majority. What could justify this?'

²⁷² « Il est donc manifeste, dit Aristote, que toutes les constitutions qui visent l'avantage commun se trouvent être des formes droites selon le juste au sens absolu, celles, au contraire, qui ne visent que le seul intérêt des gouvernants sont défectueuses, c'est-à-dire qu'elles sont des déviations des constitutions droites. Elles sont, en effet, despotiques, or la cité est une communauté d'hommes libres. » *Les Politiques*, traduction de Pierre Pellegrin, livre III, chapitre 6, 1279 a 17-21.

²⁷³ « Quand c'est la multitude, dit Aristote, qui détient le gouvernement en vue de <l'avantage> commun, <la constitution> appelée du nom commun à toutes les constitutions, un gouvernement constitutionnel. » Ibid., 1279 a 37-39.

²⁷⁴ Pour Aristote, en régime démocratique, le peuple est toujours majoritaire, et pourtant une démocratie droite ne doit protéger les intérêts de sa propre majorité populaire, elle doit avant tout respecter le bien public auquel participe tous les citoyens et qui est loin de coïncider avec les intérêts de la majorité.

constitutionnel » désignent le gouvernement « politique », c'est-à-dire qu'il est motivé par la politique ou « l'avantage commun » de la cité. Dire que l'espace public est un bien public ou un « avantage commun » est en effet un crédo de Miller, comme on l'a vu (chapitre 3, section II). Accepter aussi que des minorités soient privées d'exprimer leurs croyances religieuses publiquement et sans réserve revient à dire que ces minorités sont privées d'une importante part de leur citoyenneté. Le concept *fort* de la citoyenneté chez Aristote attesterait cette interprétation selon toute vraisemblance. Mais laissons de côté la réplique inspirée d'Aristote et continuons l'exposé de l'argument de Miller.

Le concept clé de sa justification de la « domination » de l'espace public par la « majorité indigène » est le concept d'identité nationale. Les nations ont le droit de contrôler l'espace public, lequel droit fait partie du droit du contrôle du territoire. L'identité nationale fait référence chez Miller aux « épais liens de la culture commune » (*the thicker bonds of common culture*)²⁷⁵. Et la culture fondant l'identité nationale loge ici dans les « pierres », dans les édifices religieux et nationaux paraphant l'espace public, et non pour ainsi dire dans un esprit renanien (d'E. Renan) dans les « âmes »²⁷⁶. Les nations ont également le droit de contrôle sur les « aspects symboliques du territoire national », et du même coup le contrôle sur les flux migratoires. Les immigrants qui entrent au pays doivent être tenus à assumer un « quasi-contrat » qui leur imposerait d'accepter « certaines obligations en échange d'intégrer la société hôte. »²⁷⁷ Les obligations dont il s'agit sont généralement l'intégration dans la « culture sociétale » (= culture publique commune), celle où se déroule en particulier la vie publique et le gros des activités de la société civile : institutions politiques, tribunaux, enseignement, travail, etc. Mais aussi des orientations axiologiques²⁷⁸, entre autres celles relatives aux jours fériés, lesquelles risquent d'entrer en particulier en conflit avec l'appartenance religieuse des immigrants. Par contre ceux-ci accèdent aux droits de résidents et avec le temps à ceux de la citoyenneté, et à ce titre

²⁷⁵ *Majorities and Minarets*, Op. Cit., p. 13.

²⁷⁶ « Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. » *Qu'est une qu'une nation?* Pocket, Paris, p. 54. Il dit aussi à la page 53 ceci : « La terre fournit le substratum, le champ de la lutte et de travail; l'homme fournit l'âme. L'homme est tout dans la formation de cette chose sacrée qu'on appelle un peuple. » Peu importe l'interprétation qu'on donnerait à ces textes, la portée volontaire de l'appartenance nationale est fortement présente alors que Miller s'enfonce sur le chemin de l'idée selon laquelle l'identité nationale est *antérieure* à la volonté, et recule-t-il ainsi *en deçà* des progrès de Renan. C'est pourquoi les « pierres » prennent pour lui le pas sur les âmes. Cette expression de la portée volontaire de l'appartenance nationale se résume dans la phrase la plus célèbre de Renan, selon laquelle : « L'existence d'une nation est... un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie. » Ibid., p. 55.

²⁷⁷ *Majorities and Minarets*, Op. Cit., p. 13.

²⁷⁸ Il faut rappeler ici que Michel Seymour, qui défend une version différente de l'identité nationale, fait une distinction sans mélange entre, d'une part, les orientations axiologiques (« un ensemble de valeurs ») et, de l'autre, la structure de culture (« ensemble d'institutions »). Par ce procédé Seymour évite les objections qu'on peut judicieusement adresser à Miller, et sa ressemblance avec celui-ci s'avère en effet tout à fait nominale. *Du tricoté serré*, Op. Cit., 61.

peuvent revendiquer le respect de leurs « cultures distinctives »²⁷⁹. Dans la mesure où Miller insiste sur l'intégration culturelle des immigrants, il avertit que celle-ci n'est contrariée par aucune prétention à l'instauration d'une société parallèle dans laquelle une culture publique commune (ou une « culture sociétale »²⁸⁰) de provenance immigrante jouerait un rôle concurrent. Il est d'ailleurs établi que les immigrants n'ont pas cette ambition aussi fantasmagorique, vu les conditions préalablement impossibles à remplir par une catégorie de populations aussi éparpillées²⁸¹. Si l'hypothèse de la « culture sociétale » est chimérique, quel est le problème posé par l'immigration? Pour Miller, et dans la mesure où il accepte la liberté religieuse, le problème qu'il faut résoudre c'est simplement « les implications » de cette liberté²⁸². Il est important de souligner ce point, celui des « implications » que pose le pluralisme religieux pour un philosophe se réclamant volontiers du pluralisme.

Bien qu'il hésite à reconnaître que l'intégration linguistique et professionnelle est spontanée, il accepte enfin le fait que cela n'est pas le problème. Le problème est ailleurs, il est dans les implications de la liberté religieuse. L'intégration des immigrants pour Miller ne consiste pas à l'insertion dans ce que Seymour appelle la « structure de culture », c'est-à-dire les institutions : tribunaux, écoles, travail, etc. Pour Miller, il faut encore plus. Il exige l'insertion dans les « normes sociales » et à la culture comme un « ensemble distinct de valeurs ». Or, une telle conception risque de percuter le pluralisme religieux et des valeurs.

Les implications tant soulignées par Miller indiquent les conséquences de l'expression dans l'espace public des religions nouvellement entrées au pays sur le « caractère occidental » de ce dernier. A ce point de l'analyse, Miller introduit un élément nouveau : les nations dont la religion a joué ou joue encore un rôle prééminent dans le façonnement du « caractère ». Ces nations ont souvent une Église nationale et des attaches spécifiques à la religion. Dans ce cas de figure, la religion officielle fait partie de l'identité nationale, et jouit par conséquent d'une prééminence quant à l'expression dans la sphère publique. Cela veut dire que les immigrants devraient reconnaître le statut prioritaire de la religion, qui a la faveur de l'État, et ce qui s'ensuit comme la reconnaissance de l'Église de l'État, de ses symboles publics et de la participation du personnel de la fonction publique dans les cérémonies

²⁷⁹ *Majorities and Minarets*, Op. Cit., p. 13.

²⁸⁰ Sur ce concept de « culture sociétale », Miller ne fait que reprendre Will Kymlicka, qui, lui aussi, reprend Ernest Gellner, comme on l'a expliqué dans le premier chapitre.

²⁸¹ W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, Boréal, Montréal, 2001. Voir aussi Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, Gallimard, 1998.

²⁸² *Majorities and Minarets*, Op. Cit., p. 13.

religieuses officielles, comme faisant partie de leur identité politique nouvellement acquise.²⁸³ Mais même dans ce type de société, qui a une Église officielle, l'interdiction des minarets ne va pas de soi. La « proéminence » de l'expression de la religion officielle peut être satisfaite sans interdiction constitutionnalisée, et de ce fait généralisée sur tous les cantons suisses, même ceux qui sont multiculturels dont Genève. Un pays qui a une Église officielle ne procéderait pas automatiquement à l'interdiction de la construction des minarets, il y a toujours des possibilités d'arrangements pour laisser place à une expression publique des religions minoritaires. L'interdiction des minarets en tant que « symboles islamiques » a donc besoin d'une justification en bonne et due forme.

4. 2. 2. 3. La partie empiriste : l'interdiction des minarets sur la base des perceptions

La discussion normative s'arrête là où il n'y a aucune raison valable pour interdire les minarets. Et là où s'arrête la discussion normative, on entre dans le monde des *perceptions*. La perception des minarets par les « chrétiens » et les « intentions » des musulmans entendant les construire. Si l'interdiction est insoutenable tant à l'intérieur d'un pays adoptant la séparation entre État et religions que dans les pays qui ont une Église officielle, il faudrait voir du côté du préjudice que porterait (*harmful*) « l'exercice de la liberté de religion » par les musulmans à l'endroit des membres de la « religion favorisée » par l'État.²⁸⁴ Voilà comment Miller transforme cette question normative à une question empirique d'aversion, d'appréhension, de menace et menace contraire. Il faut simplement constater que les défenseurs de l'interdiction perçoivent mal la construction des minarets pour conclure que celle-ci est problématique. Il faut voir si la construction des minarets ou des mosquées en général ne serait pas une tendance de l'islam à « dominer » le christianisme. Somme toute la possibilité d'y voir une domination ne dépend pas seulement des intentions ni de l'action des musulmans, elle dépend aussi et peut-être uniquement de la perception de ces intentions et ces actions par ce que Miller appelle la « majorité indigène », ou la « majorité nationale ». Mais la perception elle-même ne dépend pas de normes dont on peut démontrer la validité ou de faits qu'on peut établir en toute impartialité, elle peut simplement être calquée sur la rumeur, la propagande, la peur²⁸⁵, les idées reçues, les visées politiques intéressées, etc. C'est ce que confirment les conclusions de Miller.

Si, continue Miller, dans une petite ville ne contenant qu'une seule église, la proéminence de la « religion chrétienne » serait susceptible d'être remise en cause par la construction d'une mosquée,

²⁸³ Ibid., p. 14.

²⁸⁴ Ibid., p. 15.

²⁸⁵ M. Nussbaum, *Les religions face à l'intolérance*, Op. Cit.

son prestige serait ainsi réduit à néant, et l'égalité des deux religions s'instaurerait. Or, on ne peut pas imaginer une telle chose dans les grandes villes, lesquelles regorgent d'églises et d'institutions religieuses et dans lesquelles quelques mosquées seraient presque invisibles. L'interdiction en villes serait donc tout à fait injustifiée. L'argument de la prééminence nous conduit au plus à une « interdiction sélective » de la construction des minarets.

Il y a aussi la possibilité d'un argument de l'interdiction préventive, basé sur la peur pure et simple. L'interdiction nationale et constitutionnalisée préviendrait une série de permissions de construction de minarets à un point de non-retour : *'here is potentially a collective action problem whereby a series of individual decisions that allow minarets to be built produce an unanticipated change in the character of public space across the land (recall the provocative poster that shows sinister-looking black minarets springing up nationwide).'*²⁸⁶

La seule conclusion qu'on peut tirer des propos de Miller, que, par ailleurs, il corrobore, est qu'il n'y a aucune raison valable d'une interdiction généralisée et constitutionnalisée de la construction des minarets en Suisse quand bien même on accepte la prémisse de la priorité (*precedence*) d'une seule religion par rapport aux autres. La seule raison est la peur d'une propagation ravageuse des lieux publics par les mosquées et les minarets, de sorte qu'elle mine la suprématie de la religion chrétienne au pays. Cependant, Miller accepte l'interdiction limitée et sélective pour des raisons de conservation de la suprématie d'une religion aux autres. Il accepte ainsi l'interférence de l'État dans le conflit habituel interreligieux et généralement entre visions du monde pour fixer autoritairement la « domination » de l'une contre les autres.

III. OBJECTIONS

[O]ù le mythe d'autochtonie est convoqué, en guise de noble mensonge, afin de favoriser l'union des citoyens.

Luc Brisson et Jean François Pradeau, dans Platon, *Le Politique*, p. 226, n 94.

(...) Mais cette race née de cette terre, dont on a dit qu'elle exista dans le passé, c'était celle qui en ce temps-là ressortait du sein de la terre; une race dont le souvenir a été conservé par les premiers de nos ancêtres, ceux qui étaient proches du temps qui suivit immédiatement la fin de la révolution précédente [du cosmos], et qui naissaient au commencement de la révolution actuelle [du cosmos]. Car ce sont eux qui

²⁸⁶ *Majorities and Minarets*, Op. Cit., p. 16.

furent pour nous les hérauts de ces récits qui sont aujourd'hui à tort l'objet d'incrédulité du grand nombre. Platon, *Le Politique*, 271a-b

1. Identité nationale et religion

Après cet exposé, il nous faut reprendre l'argument de Miller sur l'interdiction des minarets dans son ensemble et le réduire à ses éléments les plus simples. Des immigrants intègrent la société hôte, et deviennent citoyens à part entière. Mais lorsqu'ils souhaitent fonder leurs édifices de culte, ils se trouvent frappés de suspicion parce que ces édifices risquent de mettre en cause la suprématie de la religion de leurs concitoyens, laquelle religion, selon toute vraisemblance, n'est pas unique. Il n'y a pas une seule religion dans aucun pays ou presque, à moins de considérer toutes les Églises ou toutes les confessions comme représentant une seule et même Religion, qui serait le « Christianisme »²⁸⁷ en cas de la Suisse. En plus, attribuer un rôle prédominant à une seule religion implique nécessairement une conception hiérarchique de la citoyenneté. Les citoyens adhérant à la religion favorisée par l'État doivent avoir une certaine suprématie vis-à-vis de leurs concitoyens qui adhèrent aux autres religions. À la suite de la hiérarchie des religions, il y aura des citoyens de premier rang et des « citoyens de second rang » en particulier les disciples des religions non officielles et des citoyens qui ne sont pas religieux.²⁸⁸ Un État qui s'identifie à une conception séculière totalisante fait de même, dans la mesure où il décline les citoyens religieux, lesquels, à leur tour, deviennent des citoyens de second rang.²⁸⁹

La prétention selon laquelle la religion fait partie de l'identité nationale et que la protection des privilèges de cette religion la consolide est indéfendable sur la base de l'égalité d'appartenance nationale ou de « l'inclusion complète » selon l'expression de Habermas. Si la religion fait partie de l'identité nationale, il est évident que ceux qui n'y adhèrent pas n'ont pas non plus la même identité nationale. Demander aux disciples d'une religion de revendiquer une identité nationale façonnée par une religion qui n'est pas la leur c'est leur demander d'adhérer à une identité difficile ou « quasiment impossible » à partager.²⁹⁰ Autrement dit, ils sont exclus de la nationalité. Leur appartenance est simplement tolérée dans la mesure où l'État reconnaît la suprématie de la religion officielle et exclut leur religion de l'identité politique globale. Si les frontières de la nation se recouvrent avec celles de la religion alors pour quelle raison les fidèles des différentes religions et confessions seraient des

²⁸⁷ C'est l'objet de la seconde objection.

²⁸⁸ J. Maclure et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Boréal, 2010, p. 17.

²⁸⁹ Ibid., p. 22.

²⁹⁰ M. Nussbaum, *Les religions face à l'intolérance*, Op. Cit., p. 33.

citoyens à part entière. Dans la situation d'une priorité religieuse (*precedence*), non seulement ces deux types de frontières sont coextensifs, mais l'expression des autres religions serait, suivant Miller, soumise à une restriction excessive, de sorte que les rapports interreligieux ressemblent à un jeu à somme nulle, où toute expression de la religion minoritaire serait constamment vue comme un abaissement du statut privilégié de la religion qui a la faveur de l'autorité publique. L'espace public ressemblerait alors à un terrain de manifestation des rapports de force entre les factions et non un espace commun qui rassemble tous les citoyens sans égard à leurs différences religieuses ou confessionnelles. Les symboles publiquement exprimés désigneraient la force et le prestige de la partie puissante, et la privation des symboles désignerait la partie soumise et faible. Voilà comment les lieux communs d'entente morale et politique entre les citoyens se transforment ici en lieux de domination *réclamée* qu'exerce un groupe à l'égard des autres. On peut certes décrire des lieux de domination dans n'importe quel rapport humain, mais exiger et revendiquer la domination de l'espace public par le groupe dominant comme condition préalable à la préservation de l'identité nationale semble souffrir d'une impertinence morale flagrante.

La tolérance ou l'intolérance à l'égard de l'expression publique des religions minoritaires se trouvent donc réduites à un acte de pouvoir et de majesté que pose la « majorité indigène » et non une reconnaissance réciproque entre citoyens universellement égaux. L'espace public et même l'État se transforment en agent d'une majorité qui est loin d'être politique, mais une majorité religieuse, identitaire, etc. L'acceptation des décisions publiques par la minorité serait constamment comprise comme « soumission temporaire d'une minorité au pouvoir factuel du plus grand nombre. »²⁹¹ Contrairement à cette vision qui croit que la non-reconnaissance des religions minoritaires est une source de force au tissu social et de légitimité nationale, il est établi historiquement que la reconnaissance des religions et confessions minoritaires est une condition préalable pour « désamorcer » les « conflits potentiels » interconfessionnels et interreligieux²⁹². Sur ce point, Miller rejette le principe de neutralité et d'impartialité de l'État par rapport aux « différentes visions du monde et aux conceptions du bien séculières, spirituelles et religieuses auxquelles les citoyens s'identifient. »²⁹³ Sans le respect de cette distance de neutralité, et si l'État s'identifie uniquement aux

²⁹¹ Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Op. Cit., p. 194-195.

²⁹² Ibid., p. 178.

²⁹³ J. Maclure et c. Taylor, Op. Cit., p. 17.

« convictions fondamentales » d'une partie de ses citoyens, l'État ne peut pas être « véritablement l'État de tout le monde », « l'État de tous les citoyens. »²⁹⁴

En assimilationniste conséquent, Miller prétend que l'accès à l'espace public par les religions minoritaires ou celles issues de l'immigration est dissociable du principe moral libéral d'égal traitement. Selon lui, une citoyenneté pleine ne requiert pas un tel accès. Or, la pleine expression dans l'espace public des religions minoritaires donne à leurs disciples une garantie de la pleine appartenance et la respectabilité publique. Selon B. Parekh, « *The public realm in every society generally enjoys far greater dignity and prestige than the private realm. The culture it institutionalizes enjoys state patronage, power, access to valuable resources, and political respectability, and sets the tone of the rest of society.* »²⁹⁵ À en croire Parekh, jusqu'aux années 1970, les générations précédentes de jeunes juifs immigrés aux États-Unis et en Europe se trouvaient profondément embarrassés quand leurs parents parlaient le Yiddish, alors langue interdite dans ces pays, ou s'ils portaient leurs habits traditionnels, s'ils commémoraient leurs cérémonies ou pratiquaient leurs religions en public. Ces enfants croyaient que la pratique de leurs parents est une faute grave de comportement public qu'il fallait cacher ou s'en abstenir à l'extérieur de leur espace privé²⁹⁶. Les propos de Parekh rejoignent ceux de Nussbaum sur la nature exclusive de définition objective de l'identité nationale²⁹⁷, et en particulier ceux d'Anna Galeotti²⁹⁸, selon laquelle le déni public d'une communauté linguistique, religieuse, ethnique ou autre, frappe et accompagne ses membres dans leur présence dans la sphère publique, et fait que leur présence dans celle-ci soit indissociable d'un sentiment de honte qu'ils endurent chaque fois qu'ils franchissent les limites de leur sphère privée. Il est tout simplement naturel qu'on ne peut pas s'identifier à un espace public qui nous rejette. *A contrario*, c'est exactement là, uniquement dans la sphère privée, que les minoritaires se sentent chez eux. L'espace public, qui bien que théoriquement appartienne à tous les citoyens, aliène néanmoins leur identité, et les oblige à se déguiser en personnes « publiques », c'est-à-dire le contraire de leur auto-compréhension personnelle ou communautaire. Une aussi stricte séparation risque de transformer leur sphère privée en ghetto social, qui nous rappelle les ghettos physiques réellement établis pour isoler les religions minoritaires, les classes et les populations infériorisées et discriminées. Habermas dénonce judicieusement une telle vision de l'intégration, laquelle équivaut à « enfermer » les

²⁹⁴ Ibid., p. 22 et p. 30.

²⁹⁵ *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, p. 204.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ M. Nussbaum, *Les religions face à l'intolérance*, Op. Cit., p. 32-33.

²⁹⁸ Galeotti, Anna Elisabetta, "Citizenship and Equality, The Place for Toleration" *Political Theory*, Vol. 21 No. 4, November 1993, 585-605.

immigrants [c'est l'auteur qui souligne]. L'enfermement ici n'est pas nécessairement physique, mais il est synonyme de délégitimation de leur existence publique. Si l'expression de leurs religions est rétrécie et si celles-ci sont construites comme une menace de la religion privilégiée par l'État, ils ne peuvent échapper à la suspicion publique. Dès lors, la honte accompagne chacune de leur apparition publique.

Société segmentée

Dans cet état de choses, dans quelle mesure la privation des religions minoritaires de l'expression publique encourage ou décourage-t-elle les disciples de ces dernières à avoir une affection pour cet espace public, lieu commun des institutions, et renforce ainsi l'amitié civique comme source de confiance et de compréhension mutuelle dont ne cesse de nous rappeler David Miller. La question est empirique, mais la réponse n'en comporte pas moins une quelconque ressemblance avec la quête d'amour dans un mariage forcé. Toutes les politiques de reconnaissance semblent avoir lieu et raison d'être en vue de *reformuler* et renforcer ce lien civique qui va au-delà de l'appartenance à la simple religion prioritaire soit-elle ou non. Mais dans cette option il faut considérer que la nation est le fruit des interactions des citoyens et non quelque chose de donné de façon prépolitique. Et ainsi la réponse y semble implicite : si l'amitié civique et la solidarité nationale ne requièrent pas le respect égal et l'égal traitement, il faut alors croire que le féminisme, la lutte contre la discrimination raciale et la tolérance envers les religions minoritaires n'ont pas de raison d'être si ce n'est, entre autres, pour reformuler les liens d'appartenance ou préparer le terrain à la « complète inclusion » [Habermas]. D'autant plus qu'aucun de ces mouvements ne cherche à se séparer de la société globale. Nous rencontrons ici l'une des idées les plus antithétiques de Miller, selon laquelle la non-reconnaissance publique des minorités consoliderait l'identité nationale. La nationalité ainsi comprise n'est donc pas inclusive. Elle se résume à une vision d'*autochtonie* (Habermas), de primordialisme qui guette toutes les démocraties libérales selon Charles Taylor, ou une sorte de nativisme (Nussbaum)²⁹⁹ où le « non-homogène » est perçu constamment comme étranger et menaçant³⁰⁰. Comme l'indiquent les termes utilisés par ces trois philosophes, la différence est incommensurable entre la « nation » ou l'identité nationale comprise comme une appartenance organique et les citoyens issus de l'immigration.

2. Identité nationale et appartenance antinationale

²⁹⁹ M. Nussbaum, *Les religions face à l'intolérance*, Op. Cit., p. 39 ; C. Taylor, dans Michel Venne (sous dir.), Op. Cit., p. 44-45 ; Habermas,

³⁰⁰ Ibid., p. 23.

Le lecteur de Miller serait frappé par le nombre de fois où les minorités nationales, religieuses, etc., semblent représentées comme menaçantes. On a vu, au début de cet exposé, comment les revendications des mouvements nationaux sont présentées comme une menace de la continuité physique de l'État, comment le « multiculturalisme radical » « détruirait la communauté nationale »³⁰¹, et maintenant comment il laisse entendre que les musulmans construisent des minarets vraisemblablement en vue de dominer le « christianisme »³⁰². En plus du caractère menaçant, dans l'affaire des minarets, le problème millérien a également un aspect qui s'exprime en termes de conflit latent ou réel entre « christianisme » et « islam » ou plutôt entre « Occident » et « islam ». Il ne s'agit pas des musulmans *ici et maintenant*, mais de l'« islam », un mot aussi abstrait, digne d'un mouvement politique messianique, mais qui ne désigne rien de concret. À cet égard, le philosophe invoque la culture à prédominance chrétienne/de caractère occidental (*predominantly Christian/ Western character*.) Il semble reprendre cette expression mise en avant par les défenseurs de l'interdiction des minarets sans soumettre à aucun examen ses dimensions antinationales et ses connotations strictement culturelles, polémiques et passionnelles. On assiste ici à un passage de l'identité nationale, de la nation bien spécifique et, en théorie, « *intrinsèquement limitée* » (Anderson)³⁰³ [nous soulignons], cernée dans le temps et l'espace, à une appartenance au « caractère occidental » de l'espace public, lequel caractère n'a rien à voir avec la nationalité ou la citoyenneté nationale. Il est important de noter qu'une fois la discussion passe au jargon non national, qui est loin d'être synonyme de la citoyenneté postnationale également *territoriale*, la citoyenneté devient un concept problématique. Car celle-ci est généralement nationale. Or, des expressions comme le « christianisme », le « caractère occidental », l'« islam » ou la « oumma islamique » appartiennent à une rhétorique qui n'a rien de national, et sans lien avec l'identité politique, laquelle est définie avant tout par les frontières de l'État *territorial*³⁰⁴,

³⁰¹ Miller, *On Nationality*, Op. Cit., p. 183 ; aussi p. 185, n 2.

³⁰² Nous mettons entre parenthèses les mots « christianisme », « islam » ou « Occident » non seulement pour afficher l'impertinence de leur usage dans mon argument, mais aussi pour indiquer leur usage par David Miller, lequel les accepte tels qu'ils sont émis dans l'arène des polémiques politiques. La raison de cette impertinence tient au fait que la religion, les « valeurs occidentales » ou le « caractère occidental » de l'espace public sont des concepts trop simplistes, généralement trop passionnels et orientés vers l'action politique ou la propagande médiatique, pour décrire des choses aussi complexes que les relations interethniques, nationales, les problèmes de la politique de reconnaissance, de l'identité, de l'inclusion, etc.

³⁰³ B. Anderson dit : la nation est « une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine », *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La découverte, 2002, p. 19.

³⁰⁴ Hagen Schulze, *État et nation dans l'histoire de l'Europe*, Seuil, Paris, 1996, p. 22. Aussi Mogens Hansen dit ceci : « L'un des corollaires de cette différence entre État et *polis*, c'est qu'une proportion importante de la population vivant dans une *polis* pouvait ne pas être des citoyens, mais avait le statut d'étrangers libres (souvent appelés métèques) ou bien d'esclaves. Dans un État européen, et ce depuis la fin du moyen Âge, tous les habitants ou peu s'en faut ont aussi été citoyens, de sorte que l'on a pu l'identifier à ceux qui peuplaient son territoire, et par voie de conséquence à son territoire même. » *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène : structures, principes et idéologies*, Les Belles Lettres, Paris, 1993

c'est-à-dire l'État défini dans les limites d'un territoire et non pas par une culture, une idéologie, une ethnie, une religion, une majorité ou une minorité, comme le furent les religions, les idéologies politiques ou l'État *non-territorial*. Ceux-ci étaient toujours définis par une classe, un clan, une religion, une secte et en particulier par la dynastie royale, laquelle peut « déménager » avec son « état » pour l'installer où bon lui semble. Si l'on accepte que l'espace public d'une nation territorialement délimitée est un espace à prédominance occidentale (le contraire de la territorialité), on ne peut échapper à voir dans les mosquées des percées de domination de la « oumma islamique » et non des mosquées de nos concitoyens qui habitent avec nous la même ville et nous partagent la même patrie. C'est-à-dire que si l'on accepte de déterritorialiser l'espace public national, on se trouve induit à accepter également de déterritorialiser les minorités qui cessent d'être des minorités à l'intérieur de la nation pour devenir des « minorités » perçues comme simplement étrangères et constamment menaçantes, un ennemi de l'intérieur. Parce que, dans ce cas, les minorités ne sont pas des minorités, mais des représentants d'une puissance invisible. Dès lors, les individus sont invisibles tout autant qu'ils sont remplacés par des mots : « islam », « Occident », etc. Martha Nussbaum décrit minutieusement cette importante source de préjugés dans le chapitre 2 de son livre : *Les religions face à l'intolérance*. Il s'agit tout simplement de la théorie du complot incessamment mobilisée aux États-Unis, à la fin du XIX^e et la première moitié du XX^e siècles, contre les juifs et les Catholiques provenant de l'Irlande et du de l'Europe du Sud.

En conséquence, les mots « chrétien » ou « islam » ainsi mobilisés ne veulent rien dire lorsqu'ils sont détachés de leur cadre de référence national. Des chrétiens suisses et des chrétiens allemands n'ont évidemment pas la même identité politique. L'usage imprudent de ces termes risque de laisser néanmoins entendre que des « chrétiens » allemands, qui n'ont jamais mis les pieds en Suisse, sont plus suisses que ces musulmans qui y sont nés et qui lui accordent leur affection, et ce exclusivement en raison de la religion chrétienne partagée avec les uns et non avec les autres. Bref, ces expressions désignent des catégories ou des religions *universelles* et ne peuvent en aucune façon définir une identité nationale, ni une identité politique, si par ces dernières expressions on s'en tient à la définition millénaire liant l'identité nationale au territoire national quand bien même il n'en précise pas certains aspects, comme la question de savoir s'il y a ou non une coextension entre État et nation.

L'interprétation selon laquelle des Allemands, des Français ou des Néerlandais, du point de vue de l'expression de leur religion dans l'espace public, sont plus suisses que les musulmans suisses de naissance est une conséquence inéluctable de la façon dont on conçoit les distributions des sphères

publique et privée. Car si l'on s'en tient aux catégories mobilisées par Miller (le « caractère occidental » et à « prédominance chrétienne » de l'espace public suisse), on serait tout simplement en droit de comprendre que l'espace public ainsi compris est réservé aux « Occidentaux » pour y exprimer leurs religions, leurs langues, etc. alors que ces derniers ne sont pas une nationalité et donc ne sont pas citoyens. De l'autre côté, les minorités musulmanes semblent demeurées étrangères à cet espace bien que leurs membres sont citoyens suisses, et il faut en conclure qu'ils demeurent eux-mêmes étrangers. L'idée de Miller est « vraie » dans la mesure où elle reflète un préjugé dominant. À en croire Bhikho Parekh, les immigrants « enfermés » ou leurs enfants comprennent également, et ce dès leur petite enfance, ce qui n'est qu'implicite dans la notion dominante de la citoyenneté flottant sur un arrière-plan culturellement homogène. Ils comprennent que cet espace public « national » n'est pas national, mais occidental. Tout comme les jeunes juifs aux États-Unis jusqu'aux années 1970, une jeune fille britannique d'origine pakistanaise doit donc avoir honte de voir ses parents parler l'Urdu (la langue pakistanaise) entre membres de la famille dans les rues de Londres. Par contre un Français qui parle le français dans la même ville n'en aurait pas honte, et ce sans jamais susciter la moindre protestation de la jeune fille intériorisant la séparation implicite entre sphères publique et privée. La raison en est simple dans son esprit : l'espace public appartient aux Occidentaux et non seulement aux Britanniques « de souche »; elle et ses parents doivent tenir compte de cette réalité qui les aliène.³⁰⁵

3. Le « droit historique » de la nation

Mais l'extranéité des immigrants ne se rapporte pas uniquement à l'aménagement de l'espace public au sein duquel ils sont miniaturisés ou simplement exclus, elle se rapporte également au concept du droit historique, mobilisé par Miller afin de sanctionner cet aménagement. Ainsi, Miller fait reposer son argument sur le prétendu « droit historique » de la nation à contrôler son territoire. Le contrôle de l'espace public étant une simple extension du même droit. Le philosophe évoque le « maintien du contrôle sur le caractère symbolique du territoire national » (*retaining control over the symbolic character of national territory*).³⁰⁶ La première idée qui nous vient à l'esprit est que ceux contre qui on agite ce droit sont des étrangers. Cette idée nous vient à l'esprit parce qu'il oppose le contrôle de l'espace public national aux minorités issues de l'immigration, comme si elles sont étrangères. Le territoire français ou suisse ne doivent pas être façonnés par des étrangers. Il n'y a rien de plus légitime. Mais Miller n'argumente pas à proprement parler contre des étrangers. Son problème c'est comment accommoder des immigrants, des minorités ethniques ou religieuses, en l'occurrence les

³⁰⁵ B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, Op. Cit., p. 204.

³⁰⁶ *Majorities and Minarets*, Op. Cit., p. 13.

musulmans en Suisse ou ailleurs³⁰⁷. Mais à suivre ses analyses, une ligne stricte semble définitivement tracée entre la « nation » et l'ensemble des individus ou groupes qui n'en font pas partie quand bien même ils sont citoyens du *même* État, l'État de la « nation ». Il y a ici deux alternatives sans plus. Ou bien ces exclus sont citoyens, ou bien ils ne sont pas. « Car, dit Aristote, ou bien il ne faut pas appeler citoyens ceux qui participent <à la vie de la cité>, ou bien il faut qu'ils en partagent les avantages. » (*Les Politiques*, livre III, chapitre 7, 1279 a 32-33). Il est important de souligner ici qu'Aristote sépare nettement entre un citoyen et non-citoyen. Le citoyen doit participer au sens fort du terme, gouverner « tour à tour » avec ses concitoyens, le non-citoyen est simplement un étranger, un métèque ou un esclave. Les non-citoyens n'ont aucun droit à la participation aux « avantages » de la cité. Les citoyens, eux, étant des « hommes libres » participent en tout ce qui est politique ou public. Mais dans la mesure où les nouveaux citoyens (les immigrants) ne partagent pas les avantages de l'espace public, l'alternative aristotélicienne traduite dans une langue moderne doit prendre cette forme : ou bien sont et seront en permanence des étrangers dont l'appartenance et la citoyenneté sont simplement *nominales*, ou bien ils sont voués à être assimilés littéralement, c'est-à-dire dans le sens de l'assimilation forcée³⁰⁸. Mais les deux options semblent être réductibles à une seule conclusion : la non-reconnaissance publique par leurs concitoyens équivaut à l'exclusion de ces citoyens issus de l'immigration.

IV. LE PLURALISME SELON L'APPROCHE DE LA CULTURE POLITIQUE

Nous sommes ici politiques, et non pas théologiens.

Montesquieu³⁰⁹

On ne parvient à des règlements équitables que si les personnes concernées apprennent à adopter également les perspectives de toutes les autres.

Habermas³¹⁰

1. Le problème

Dans cette section nous comptons passer en revue, tour à tour, les multiples questions qu'on a traitées dans la première section, entièrement consacrée à Miller, mais en présentant cette fois le

³⁰⁷ Miller n'argumente bien évidemment pas contre des étrangers, mais il est étrange qu'il agite l'identité nationale contre des personnes en font théoriquement partie ou sont censés l'être.

³⁰⁸ Dans ce contexte, par citoyenneté « nominale » nous entendons simplement le côté appartenance qui peut être légitime dans un cas et non dans l'autre abstraction faite de la citoyenneté comme exercice de liberté politique.

³⁰⁹ *De l'Esprit des lois*, livre XXV, chapitre IX.

³¹⁰ *Entre naturalisme et religion*, Op. Cit., p. 178.

point de vue opposé. Toutes ces questions tournent autour du pluralisme et l'aménagement de la sphère publique selon une vision pluraliste de l'État libéral. L'impartialité, le pluralisme et leur prolongation dans la sphère publique sont les questions essentielles dans notre propos. Mais dans un contexte rawlsien-habermasien nous comptons convertir la discussion de l'impartialité en discussion de la raison publique. Aussi bien Miller que Habermas partent de la même théorie libérale telle que reformulée par John Rawls. La reconstitution de l'idée rawlsienne du pluralisme, en particulier sa théorie de la raison publique, dépasse les moyens actuels dont nous disposons ici. Nous nous contenterons donc de présenter respectivement l'interprétation de chacun des deux philosophes comme étant des opinions propres à eux sans nuancer en quoi cela se rapproche ou s'éloigne de Rawls. Nous prétendons ici que, tels que présentés du point de vue millérien, les concepts d'impartialité, de pluralisme et d'aménagement de la sphère publique manquent d'un ingrédient fondamental pour un vrai pluralisme : la *réciprocité*, qui est la pierre angulaire des arguments aussi bien de Rawls que de Habermas³¹¹. Un manque qui conduit Miller à supposer un État libéral fonctionnant comme un agent d'une majorité « nationale » ou « indigène », et non comme un espace public où s'exerce la souveraineté populaire, l'autogouvernement, sans discrimination entre les citoyens. Il le conduit également à se passer de la séparation de l'État et des Églises et défend ainsi la « religion favorisée » (*precedence*), laquelle serait en « droit » de « dominer » les autres religions qui n'ont pas le même statut. On a présenté les arguments de Miller, il nous reste ceux de Habermas relativement à l'idée du pluralisme dans l'État libéral en général.

Contrairement à Miller qui part constamment de l'identité nationale et ses traits caractéristiques basés sur la similarité et l'identité psychosociale commune, pour ensuite en tirer sa conception républicaine de la citoyenneté et les piliers de l'État libéral, Habermas prend le chemin contraire. Il part du problème de l'autocompréhension de l'État libéral pour ensuite lui soumettre le reste ; ce faisant, Habermas ne fait que réitérer la même approche (expliquée plus haut au chapitre 2), celle qui part d'un ensemble de principe éthiques pour ensuite lui soumettre la définition de la nation, qui n'est plus renvoyée à une entité prépolitique ou pré-éthique. Tout à fait à l'opposée de l'approche *empiriste* de Miller, le philosophe allemand semble ainsi conséquent du point de vue d'une approche *normative*. Pour fonder une citoyenneté démocratique, Habermas met de côté toute référence aux traits psychosociaux qu'offre l'identité nationale, pour se focaliser sur la fondation morale. Il part

³¹¹ Nous comptons exposer uniquement la version habermasienne de l'idée de réciprocité qu'il mobilise pour définir la raison publique comme ligne de partage ou « filtre » séparant la sphère publique étatique et la sphère publique politique en général ou au sens large.

avant tout de l'autocompréhension de l'État libéral. Par État libéral Habermas entend « (...) les fondements normatifs de l'État [démocratique] constitutionnel – autrement dit, la démocratie et les droits de l'homme. »³¹² Selon cet auteur, la manière dont celui-ci s'est compris remonte à la tradition philosophique dont l'idée central est la raison « naturelle », où règnent les « arguments uniquement publics (...) accessibles dans la même mesure à toutes les personnes. » [C'est l'auteur qui souligne.]³¹³ L'accès universel aux arguments publics que fournit la raison naturelle est le « fondement épistémique qui sert à justifier une puissance étatique séculière désormais indépendante des légitimations religieuses. »³¹⁴ En principe, suivant l'idée des « arguments uniquement publics », l'État doit cesser de se référer à une doctrine qui lui est externe³¹⁵, c'est-à-dire qui n'est pas « politique » dans un double sens : *i-* n'est pas politique au sens de quelque chose qui n'est pas étatique, n'est pas l'État, et *ii-* n'est pas politique dans le sens de quelque chose qui n'est pas « neutre », comme l'exige le libéralisme politique.

La séparation entre État et religions est ainsi inévitable. La *Théorie de la justice* de John Rawls trouve, selon Habermas, sa généalogie dans le besoin qu'éprouvaient les sociétés déchirées par les guerres de religion et en quête de solutions qui ne rejettent *a priori* aucune confession, mais ne leur confèrent en contrepartie aucune autorité *publique*.

La reconnaissance de toutes les confessions conduisait l'État libéral à sanctionner la liberté religieuse et la liberté de conscience par leur reconnaissance comme droits fondamentaux [« que les citoyens doivent se reconnaître réciproquement »³¹⁶], et « désamorçait » ainsi les « conflits potentiels » entre confessions et religions. Ce faisant, les religions se trouvaient privées du privilège d'être les uniques sources normatives de l'État désormais libéral tout en jouissant, État et religions, de leur existences séparées, mais également légitimes.

Or, l'ultime recours à des raisons uniquement publiques est une idée porteuse de plusieurs interprétations. Il peut se trouver pris en tenailles entre l'interprétation laïciste ou « républicaine » et une interprétation qui ne tranche pas au sujet du rôle politique de la religion dans la sphère politique étatique. La difficulté vient du principe lui-même qui prête le flanc à toutes sortes d'interprétation. Pratiquement, au cours des processus de délibération, la participation de tous les citoyens, comme première composante de la légitimité politique, est requise pour la légitimité des décisions à prendre.

³¹² Habermas, *De la tolérance aux droits culturels*, Op. Cit., p. 154.

³¹³ Ibid., p. 177.

³¹⁴ Ibid.

³¹⁵ Par « externe » il faut simplement comprendre non-politique.

³¹⁶ Ibid., p. 178.

Mais la « langue » utilisée dans la délibération, la seconde composante de la légitimité selon Habermas³¹⁷, se trouve ainsi infléchie vers la « langue » propre aux doctrines totalisantes (*comprehensive*). Des citoyens, des organisations religieuses se trouveraient exclus de ces processus si une interprétation stricte de la raison publique est mise en avant. Or, et c'est là l'autre face du problème, leur participation aux délibérations dans la langue de leurs doctrines qui n'est à proprement parler pas une langue publique, laisse la porte grande ouverte à une majorité politique dont l'idéologie politique est religieuse. Si la ligne séparant un usage légitime des langues correspondant aux doctrines totalisantes de leur usage illégitime n'est pas clairement tracée, le risque est réel de voir ces doctrines s'attribuer faussement l'autorité et la légitimité de la raison publique au sein de la sphère politique au sens étroit, aux institutions étatiques. La question est alors de savoir jusqu'où cette participation peut être tolérée avant la mobilisation de la « clause restrictive » de Rawls.

Selon Habermas, la théorie de la raison publique de Rawls exige des politiques et des administratifs la justification des lois, des décisions de justice, des décrets et des mesures « exclusivement dans une langue également accessible à tous les citoyens » tandis que les « citoyens, les partis politiques et leurs candidats, les organisations sociales, les Églises et autres communautés religieuses ne sont pas, quant à eux, soumises à une disposition aussi stricte au sein de la sphère publique ».³¹⁸ Pourquoi cette tolérance et quelles sont ses limites. Une première raison avancée par Rawls est pratique. L'introduction des doctrines totalisantes dans la discussion publique est possible « à tout instant, *étant entendu que, le moment venu, des raisons proprement politiques et non fournies par les seules doctrines totalisantes seront présentées qui suffiront à soutenir tel ou tel aspect que sont censées soutenir ces doctrines totalisantes.* » [L'italique est dans le texte cité par Habermas.]³¹⁹ À la lecture du texte rawlsien, on comprend que l'acceptation des arguments non-publics, lesquels ne sont pas « proprement politiques », est justifiée d'un point de vue plutôt pragmatique et même temporaire. Car, les arguments basés simplement sur les doctrines totalisantes sont voués enfin à se hisser, « *le moment venu* » [Rawls] à des arguments proprement politiques ou publics. Il y a donc la possibilité d'une interprétation laïciste autant que religieuse. Nous comptons présenter l'objection de Paul Wythman (intégrée dans l'argument de Habermas) qui fait prévaloir un élargissement de l'interprétation où il y aurait le plus de tolérance à l'égard des organisations et des citoyens religieux, ensuite on retourne

³¹⁷ Ibid., p. 179.

³¹⁸ Ibid., p. 180.

³¹⁹ John Rawls, « L'idée de raison publique reconsidérée », dans *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. B. Guillaume, Paris, La découverte, 2006, p. 182 (traduction modifiée par Christian Bouchandhomme et Alexandre Dupeyrix), cité dans Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Op. Cit., p. 181.

pour tracer la limite de cet élargissement, en s'appuyant dans les deux démarches sur « l'idée de réciprocité » [Rawls].

2. Objection contre une interprétation stricte de la raison publique

On commence par le cas où les citoyens religieux doivent « traduire » leurs arguments de la langue argumentative usitée suivant ce que leur dictent leurs doctrines totalisantes respectives dans la langue « universellement accessible », c'est-à-dire la langue de la raison publique. Il faut donc savoir dans quelle mesure les citoyens seraient capables de « scinder artificiellement leur conscience sans mettre en péril leur vie spirituelle. » Comme l'ont judicieusement remarqué grand nombre de philosophes, il y a certaines situations où l'on ne peut se dégager de certaines convictions de « pertinence existentielle » [Habermas] sans porter atteinte à notre personnalité morale. Il faut simplement envisager l'état extrême où l'on exige à un disciple (religieux ou non) de renoncer à sa croyance par le recours à la force. Une telle violence est de loin plus proche d'une exécution morale. Car, une telle question nous amène à nous demander quelle place aura la religion dans la vie des croyants. Plus généralement, on se trouve devant la nécessité de considérer « l'éthos du citoyen », qu'il soit religieux ou non, à partir de la théorie de la raison publique. D'autant plus si l'on accepte que la religion ne soit pas seulement une simple foi ou une « doctrine », un peu froide comme le sont les idéologies politiques ordinaires (libéralisme, socialisme, fascisme, etc.), mais également « une source d'énergie à laquelle la vie entière se nourrit performativement. »³²⁰ Le cas échéant, c'est-à-dire si elle représente vraiment cette source d'énergie dont auront toujours besoin les citoyens religieux, on leur imposerait un « fardeau *mental et psychologique* » s'ils se trouvent obligés chaque fois à transposer « prestement » leurs « convictions politiques ancrées dans un socle religieux (...) sur *une autre base cognitive* » [l'italique n'est pas de moi]³²¹. Sur ce point, il faut se mettre à la place des religieux pour comprendre leur façon de voir les choses. « On ne parvient, dit Habermas, à des règlements équitables que si les personnes concernées apprennent à adopter également les perspectives de toutes les autres. »³²² Une telle empathie reflète notre souci pour le devoir de civilité, incarnant le principe de réciprocité, et consolide en même temps l'amitié civique, « ciment » assez fort pour intégrer ceux qui se sentent ou se trouvent à l'écart. « L'imagination participative », « l'empathie » et la « compassion » sont des mots clés chez Martha Nussbaum pour simuler et

³²⁰ *Entre naturalisme et religion*, p. 185-186.

³²¹ *Ibid.*, p. 186.

³²² *Ibid.*, p. 178.

intégrer les opinions des autres, en se mettant à leur place, ou pour les briser comme le fait le tortionnaire avec sa victime.³²³

Selon Paul Wythman, le principal objecteur de la « clause restrictive » dans la théorie rawlsienne de la raison publique, les décisions des citoyens religieux ne procèdent pas de l'argumentation rationnelle simple³²⁴, c'est-à-dire comme simple produit d'un argument logique n'engageant aucune importante charge émotionnelle, comme ce serait le cas pour les citoyens laïcs ou pour les partisans des idéologies politiques. En plus de cela, en plus de la rationalité de l'argument, il y a le devoir religieux qui confère aux décisions une signification particulière. De telles décisions doivent satisfaire à l'enseignement de textes religieux, au « Verbe de Dieu », avant de satisfaire à quoi que ce soit d'autre.³²⁵

Si l'on veut tirer toutes les conclusions de cette objection de Wythman contre la théorie de la raison publique de Rawls, on peut généraliser le même principe à toutes les visions du monde. Toutes les conceptions du bien sont totalisantes (*comprehensive*), « au sens où elle [s] prétend [ent] structurer une forme de vie dans son ensemble. »³²⁶ Si une théorie politique de la justice n'engage que l'aspect politique, c'est-à-dire une théorie basée sur un « consensus par recoupement » ne comportant que des principes qui ne percutent ni renforcent aucune conception du bien en particulier, les doctrines totalisantes, elles, sont substantielles. Elles ne couvrent pas un seul aspect de la vie, elles en totalisent tous les aspects, elles prétendent « structurer une forme de vie dans son ensemble. » Cette caractéristique est loin de ne concerner que la religion. Les doctrines totalisantes ont chacune leur langue spécifique de justification qui n'est certainement pas *politique*. Une conviction morale, une loyauté, une appartenance qui a un caractère *irréfléchi* et dont on ne peut pas être désengagé sans dommage psychologique et moral, sont toutes des langues spécifiques et n'ont rien de public dans le sens où elles ne sont accessibles qu'aux personnes qui leur éprouvent une quelconque loyauté.

Mais laissons de côté les conceptions du bien en général pour se concentrer uniquement sur la conception du bien de nature religieuse, la seule à poser problème actuellement. La distinction qu'introduit Wythman, entre la religion et les autres visions du monde séculières, semble rejoindre et renforcer la distinction introduite, dans un tout autre registre, par Benedict Anderson. Ce dernier

³²³ Nussbaum, *Les religions.*, Op. Cit., p. 195 et sqq.

³²⁴ Il faut rappeler que Habermas (et apparemment Paul Wythman) ne taxe aucunement les religions d'« irrationnelles », et qu'il n'a aucun penchant pour les interprétations scientistes des religions et de l'évolutionnisme qui s'ensuit. Il ne refuse pas cependant les discussions sur une base cognitive, c'est-à-dire celles qui font prévaloir arguments et contre-arguments dans les discussions entre les citoyens.

³²⁵ *Religion and the Obligations of Citizenship*, Op. Cit., p. 157.

³²⁶ Habermas, *De la tolérance aux droits culturels*, Op. Cit., p. 161.

auteur distingue le *nationalisme* ou la nationalité, appartenant, selon lui, au même « ordre de phénomènes que la ‘parenté’ ou la ‘religion’, plutôt que celui du ‘libéralisme’ ou du ‘fascisme’ ». ³²⁷ C’est dire que la religion autant que la nationalité ne relèvent pas des idéologies politiques qu’on embrasse en bonne connaissance de cause et de façon tout à fait consciente, après de longs ou de courts processus de délibération et d’argumentation pour et contre, et envers lesquelles on n’a pas le même devoir que celui qu’on éprouve envers les loyautés religieuses. Cette introduction semble procéder de ce que Charles Taylor appelle l’ontologie sociale (voir le chapitre 2, section III) et non de la justification morale. C’est-à-dire qu’elle nous permet, comme toute « ontologie vraie », de faire état des « options qui s’offrent » à nous lorsqu’il faut faire des choix relativement au rôle de la religion dans la vie des individus. En partant de cette prémisse, on comprend nettement qu’une exigence de neutralité religieuse, ou de publicité, adressée aux citoyens dont la vie est façonnée *par* la foi, sera une exigence qui n’est pas symétrique à celle adressée aux citoyens de convictions séculières ou plutôt adhérents aux idéologies politiques. Non seulement cette exigence bute sur la nature particulière de la vie façonnée par la religion, mais elle serait trop couteuse si on la requiert pour toutes les doctrines totalisantes. C’est pourquoi Habermas finit par proposer un processus d’*apprentissage* complémentaire auquel assisteraient religieux et séculiers pour pouvoir mener à bien une participation de tous les citoyens dans le respect et la réciprocité.

Nous savons maintenant que certaines exigences sont infaisables et chaque fois qu’on y insiste, cela risque sérieusement d’enfreindre le principe de réciprocité, comme principe moral, auquel tiennent tant et Habermas et Rawls. Ce principe veut simplement dire que la part de satisfaction à une exigence n’est pas à déterminer unilatéralement, c’est-à-dire uniquement d’un point de vue religieux ou uniquement séculier. Si la légitimité d’une décision publique tient à l’assentiment des citoyens, on ne peut considérer que la seule partie religieuse ou la seule partie séculière. Cela nous impose de les considérer toutes les deux *et* tels qu’ils sont, sans faire abstraction de leur façon de comprendre les choses, leurs doctrines totalisantes. La limitation unilatérale a toutes les chances d’imposer une restriction d’une liberté ou un règlement d’un point de vue de la langue propre à une doctrine totalisante à l’exclusion des autres. Ce faisant, elle contrevient ainsi à l’impartialité qu’impose la raison publique. La limitation de la liberté de chacun doit être raisonnable non seulement du point de vue d’un principe abstrait, mais aussi du point de vue subjectif, celui des destinataires de l’exigence. La limitation ou l’exigence doit donc avoir des « justifications, dit Habermas, ayant pour

³²⁷ B. Anderson, *L’imaginaire national*, Op. Cit., p. 19.

toutes les parties la clarté de l'évidence et pouvant être acceptées pour elles. » Voilà le critère qu'il faut satisfaire pour pouvoir tracer la ligne séparant « ce qui peut encore être toléré et (...) ce qui ne le peut plus. »³²⁸

Si l'État libéral protège également toutes les formes de vie des citoyens, celle s'inspirant de la religion jouirait de la même protection « à travers les droits fondamentaux garantissant la liberté de religion ». En conséquence, dit Habermas, il « ne peut dans le même temps escompter de *toutes* les personnes croyantes qu'elles justifient aussi leurs prises de position politiques indépendamment de leurs convictions religieuses ou de leurs convictions liées à une vision du monde. »³²⁹ [C'est l'auteur qui souligne]. À la suite de cette objection il faut corriger le tir. La neutralité de l'État dont procède la théorie de la raison publique doit cibler ce qui est à la portée de tous les citoyens et éviter d'exiger ce qui relèverait plutôt d'une « généralisation laïciste superfétatoire »³³⁰ d'une telle neutralité. Les prises de position politiques ou publiques, c'est-à-dire au sujet de questions publiques, tant par les organisations religieuses et sociales que par des citoyens, ne sont pas tenues à se conformer au critère de neutralité par rapport aux visions du monde. Seul l'État est neutre, les citoyens ne sont pas tenus à l'être. Seul l'État est un espace intrinsèquement public et doit se soumettre aux règles de la raison publique, les individus et même les organisations n'ont pas cette caractéristique, et ne sont donc pas tenus à s'y soumettre. Ceux-ci s'expriment généralement dans la langue de leurs doctrines totalisantes, religieuses ou non; leur capacité de traduire leurs arguments tirés de ces doctrines en « arguments uniquement publics » est un idéal régulateur tandis que leur incapacité à assumer la « clause de la traduction institutionnelle » ne nous justifie pas à les empêcher de participer dans la vie publique. Cette exigence n'est applicable qu'au moment où ils cessent de parler en leur nom pour parler, agir, légiférer, etc., au nom de leurs concitoyens, qui, selon toute évidence, ne leur partagent pas les mêmes doctrines totalisantes dont la diversité est caractéristique aux sociétés pluralistes. La neutralité par rapport aux visions du monde s'applique alors aux « hommes politiques » lorsqu'ils sont en fonction au sein des « institutions étatiques », c'est-à-dire ceux qui « briguent un mandat public et présentent pour cela leur candidature. »³³¹

³²⁸ Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Op. Cit., p. 178.

³²⁹ Ibid., p. 186. En passant, il est à noter que Habermas ne vise pas particulièrement les citoyens religieux dans ses analyses mais tous les citoyens dont les « convictions [sont] liées à une vision du monde » et non seulement la religion en particulier.

³³⁰ Ibid., p. 187.

³³¹ Ibid., p. 186-187. Généralement, Habermas tend à exiger des partis politiques une telle neutralité dans la mesure où ils risquent de former des majorités à prédominance religieuse. Cela dit, le « filtre » qui fait respecter le « primat institutionnel » de la raison publique à l'égard de toutes les visions du monde, se trouve à l'intérieur des instances étatiques et non à l'extérieur dans la sphère publique au sens large.

Enfin, pour Habermas, cet élargissement de l'interprétation de la raison publique n'a rien à voir avec une plaidoirie pour une « plus grande portée du rôle politique de la religion » irréconciliable avec « le caractère séculier de l'État constitutionnel ». L'objectif est la révision de la « clause restrictive rawlsienne » selon laquelle les citoyens doivent, « le moment venu » [Rawls], renoncer à « l'usage politique de raisons prétendument privées ou non politiques. » On l'a vu, cette clause ne tient pas compte adéquatement du péril qu'encourent les citoyens croyants quant à leur mode de vie religieux. La clause restrictive de Rawls, dit Habermas, est « *inacceptable* » (c'est l'auteur qui souligne), d'abord en raison de ce risque qu'encourrait les citoyens dont la vie est façonnée par la religion. En empêchant « les citoyens et les communautés religieuses (...) de s'exprimer politiquement *en tant que tels* » [c'est l'auteur qui souligne], l'État libéral réduit la « complexité polyphonique dans le concert public », et risque de couper « la société séculière de ressources importantes pour la fondation du sens. »³³² Une telle exigence de la raison publique est semblable à l'imposition d'une idée abstraite à une réalité infiniment plurielle. Enfin, en plus des raisons fonctionnelles qu'on vient d'énumérer, Habermas doit ajouter comme il le faisait ailleurs que le principe de réciprocité y est pour ce qui est de la fondation morale.

3. Objection contre de la légitimité religieuse dans de la sphère étatique

Il y a toutes sortes de ramifications sur ce sujet dont la question de savoir si la candidature des prétendants aux mandats publics peut inclure un profil religieux du candidat ou une motivation religieuse pour les électeurs. Factuellement, la présentation de candidatures sur la base de ce profil dans des endroits où les citoyens religieux sont nombreux est tout à fait vraisemblable. Des candidats dont « l'efficacité d'expression » favorise la mise en avant des « caractéristiques personnelles » dont l'appartenance religieuse, ont des chances réelles de se faire élire dans ces endroits.³³³ Mais ces précisions n'entrent pas vraiment dans l'essentiel de notre enquête. Aussi bien Habermas que Paul Wythman réitèrent que la référence de base demeure que la légitimité actuelle, justifiant et permettant le principe de la séparation de l'État et des Églises, n'est pas religieuse et qu'une prétention à une légitimité religieuse n'est pas réaliste, eu égard les processus de sécularisation qui sont en cours depuis des siècles. La société est loin d'être une communauté religieuse homogène dans laquelle on prétendrait l'application d'un régime religieux. Qu'ils soient religieux ou laïcs, les citoyens doivent donc savoir qu'au-delà de la « sphère publique informelle » [non étatique], dans la sphère publique

³³² Ibid., p. 190.

³³³ *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, cité dans Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Op. Cit., p. 350, n 34.

étatique, c'est-à-dire dans les parlements, les tribunaux, les ministères et les administrations, etc., « ne comptent » que les arguments séculiers (publics), strictement soumis aux exigences de la raison publique. Cette obligation exigée uniquement dans la sphère publique étatique sans être une condition préalable à leur participation aux discussions et aux prises de position publiques, Habermas l'appelle apparemment à la suite de Wythman, la « clause institutionnelle de traduction », c'est-à-dire la traduction des motivations des électeurs et des arguments religieux des candidats aux mandats publics, en motivations de vote et d'arguments politiques proprement séculiers.³³⁴

Tant l'expression de prises de position publiques par les citoyens religieux ou généralement ayant des « convictions liées à des visions du monde » que leur participation aux délibérations et aux prises de décision doivent être réelles pour le bon fonctionnement des institutions *et* en raison du principe de réciprocité, exprimé par Rawls aussi par le devoir de civilité (*civility*). Le devoir de civilité veut dire, tant chez Habermas que chez Rawls, que les citoyens se doivent les uns les autres de bonnes raisons pour toutes les décisions prises. Mais le problème qui se pose ici est celui de savoir si le droit à la participation à tous ces processus ne contreviendrait pas à ce même principe de réciprocité. Car si cette participation s'effectue de façon « monolingue », c'est-à-dire sans traduction en langue politique universellement accessible, où ne sont acceptés que les « arguments uniquement publics », elle risque d'enfreindre le principe de réciprocité. Il faut donc ou bien que la réciprocité serve de limite pour ses propres permissions ou bien qu'un autre principe lui serve de limite.

Mais dans la perspective habermasienne, il semble que si la participation des citoyens tant religieux que laïcs est fondée sur « l'idée de réciprocité », elle est tout aussi bien limitée par lui. Toute participation dans une seule « langue », celle d'une conception de bien, une doctrine totalisante (religieuse ou non) doit, en passant par le « filtre » interposé entre la sphère publique au sens large et la sphère publique étatique ou institutionnelle, être « traduite » dans la langue de la théorie politique de la justice ou du libéralisme politique : la raison publique. La langue « privée » est valide uniquement dans la sphère politique non étatique si l'on souhaite préserver le principe de neutralité de l'État à l'égard des visions du monde, comme l'une des « prémisses libérales de l'État constitutionnel ». Les citoyens se doivent « *réciroquement* »³³⁵ [l'auteur souligne] de bonnes raisons pour toute décision publique qu'ils prennent. Dans leur communication, ces « bonnes raisons » ou les « *justifications* » [l'auteur souligne] des décisions doivent être présentées dans une langue à laquelle tous les citoyens, séculiers ou membres dans les organisations religieuses différentes, peuvent avoir accès.

³³⁴ Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Op. Cit., p. 187-189.

³³⁵ Ibid., p. 191.

C'est ce qui rend obligatoire au citoyen la sortie, dans la sphère étatique, de la langue de sa propre conception totalisante du bien pour embrasser une langue strictement politique. Qu'ils soient religieux ou non, les citoyens doivent enfin en arriver à la conclusion que « *toutes les perspectives de toutes les personnes concernées soient adoptées réciproquement* »³³⁶ [nous soulignons], conclusion qui demeure hors la portée si nos arguments ne respectent pas la « clause institutionnelle de traduction », la traduction des arguments liés aux doctrines totalisantes en arguments exprimés dans une langue accessible à toutes les personnes. Sans le respect de cette clause, les sources de sens ou les textes religieux, ou tout argument privé, auxquels recourent les citoyens religieux se trouveront attribués l'autorité contraignante non seulement à l'égard de ces derniers, mais aussi à l'égard de tous les citoyens. Les « bonnes raisons », les « justifications » qui doivent avoir « la clarté de l'évidence pour toutes les parties » font référence pour Habermas aux conditions d'une bonne délibération, à laquelle le processus démocratique doit « sa force de conviction légitimante ». La seule intégration de tous les citoyens en vue de prendre les décisions publiques sans égard à leurs conceptions du bien, établie dans l'objection précédente, n'en serait pas suffisante.³³⁷ Autrement dit, l'assemblée des citoyens n'aurait pas l'effet escompté, c'est-à-dire la « force de conviction légitimante », sans les bonnes conditions d'une délibération réelle et efficace. La « clause institutionnelle de traduction » ne s'impose pas de l'extérieur aux citoyens, elle est l'extension du même principe qui leur permet de participer aux discussions publiques. Cette remarque nous amène à la question de savoir si de « bonnes raisons » fourniraient la raison d'être d'un pouvoir politique légitime et stable, mais on a discuté cette question en détail dans la querelle de la viabilité (section III du chapitre 2).

Qu'arriverait-il, ajoute Habermas, si les citoyens se libéraient de l'obligation et de l'attente légitimes et « réciproques » « de se donner *les uns les autres* » [c'est l'auteur qui souligne] les bonnes raisons qui justifient des prises de positions publiques, c'est-à-dire si les citoyens renonçaient à la réciprocité et cédaient à « l'indifférence mutuelle » ? On passe alors de « l'entité politique libéral » basé sur l'entente morale universalisante à une « entité politique segmentée » fondée sur une éthique sociale particularisante.³³⁸ Au lieu de s'entendre sur un consensus constitutionnel pour réguler leurs échanges, les citoyens se cantonnent chacun à leurs appartenances étanchement séparées les unes des autres. Les différends à caractère délibératif se transformeraient alors en différences d'identités et de

³³⁶ Ibid., p. 190-192.

³³⁷ Ibid., p. 193.

³³⁸ Ibid., p. 195-196.

camps divisés verticalement; et la politisation de ces identités se trouve à l'ordre du jour (la libanisation).

En effet tous ces inconvénients sont, implicitement ou explicitement, justifiables et présents dans les zones grises des arguments de David Miller, en raison de l'absence de « l'idée de réciprocité » qui n'y a pas vraiment de place. Une lecture attentive des arguments de ce philosophe nous rappelle le régime ottoman des *millets* où le pluralisme est dissocié de l'égalité libérale et où la citoyenneté est distribuée par degré et selon des échelles et où tant la société que l'entité politique sont strictement segmentées.³³⁹ Prétendre à l'égalité dans de telles conditions est possible uniquement s'il s'agit d'une citoyenneté non libérale, c'est-à-dire fondamentalement hiérarchique et donc discriminatoire. Si la société est vue comme un espace hiérarchisé où il y a le haut et le bas comme dans la République de Platon, alors la hiérarchie des citoyens serait *naturelle*. Nous sommes égaux parce que chacun s'identifie à son rang et est égal à lui-même. Par contre le respect de la réciprocité comme principe moral implique le respect de « la clause de traduction et le primat institutionnel », ou encore « le primat des raisons séculières [politiques] »³⁴⁰ en tant que conditions procédurales indispensables pour tenir l'État dans la neutralité envers les visions du monde.

Conclusion

Si l'on juge l'approche millérienne en termes de sa capacité à s'ouvrir à tous les citoyens sans percuter leurs convictions fondamentales, critère qu'il a lui-même choisi, on est en droit de dire que le philosophe a raté son but principal. En dérivant les termes du pluralisme d'une identité nationale figée et toujours égale à elle-même, Miller théorise le pluralisme à partir des préjugés implicites ou explicites de cette identité. Le caractère substantialiste de l'identité nationale qu'il défend s'avère paroxystique lorsqu'il se trouve obligé à renoncer réellement à la séparation entre l'État et la religion ou l'État et les visions du monde en général. L'État se transforme alors d'un État théoriquement neutre à un État engagé envers l'une des visions du monde en particulier, d'un État de tous les

³³⁹ On peut trouver des ressemblances tangibles, mot par mot, en particulier dans ses arguments relatifs à l'aménagement de la sphère publique si on les compare avec des défenseurs du « pluralisme » ottoman suivant le régime des millets. En particulier chez l'auteur égyptien Fahmi Huwaidi. (*Muatenouna La Dhummioun* [Citoyens, non pas Dhummis], Éditions Al-Chorouk, le Caire, pas de date de publication). Cet auteur croit au pluralisme mais ne fait plus attention à l'égalité *libérale*. Or, ce faisant, il défend, comme Miller, l'idée selon laquelle la sphère publique n'est qu'une manifestation de force de la majorité, et l'État son simple agent, les minorités ne sont que des « dhummis », c'est-à-dire des citoyens formellement déclassés. Et tout ce que dit Huwaidi des « chrétiens » en Égypte Miller le reprend (sans le savoir) au sujet des « musulmans » en Suisse et *vice versa*, au moyen d'arguments drôlement similaires. Huwaidi, lui aussi, parle des « musulmans » sans référence territoriale comme s'il s'agit d'un clan qui n'est pas lié par les frontières et les limites qu'imposent la politique et le droit. Dans les deux cas, pour Miller comme pour Huwaidi, le pluralisme ressemble à une hiérarchisation des citoyens, des religions et des cultures, hiérarchisation naturellement favorable à la discrimination.

³⁴⁰ Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Op. Cit., p. 196 ; aussi p. 200.

citoyens sans distinction à l'État comme *agent* d'un groupe. Dans l'espace public, l'expression de ces visions du monde prend la forme de domination et de menace de domination. Au lieu de prendre parti pour des principes qui auraient une autorité publique et s'imposeraient comme principes consensuels, comme le souhaite Rawls dans sa théorie de la raison publique, Miller s'amène inéluctablement à prendre parti dans les « conflits existentiels axiologiques entre communautés de foi » [Habermas] pour donner raison à une communauté contre une autre.

Par contre, en exposant le point de vue de Habermas, on a pu montrer dans ses grands traits la possibilité d'une conception pluraliste de l'État libéral. Ce pluralisme exige une séparation entre l'État et les visions du monde en général et non seulement la séparation de l'État et de la religion. Mais aussi que les principes moraux qui présideraient à cette séparation soient non seulement consensuels, mais également sensibles aux différences. C'est pourquoi un État séculier ne garantit pas en soi le respect du pluralisme des visions du monde, il faut plus. Le principe de réciprocité joue ce rôle. Il est un élément d'équilibre en vue d'une théorie de la raison publique qui ne serait pas simplement calquée sur l'éthos de l'une des différentes visions du monde. Les citoyens sont capables non seulement de participer aux délibérations (le cheval de bataille de Miller), mais que leur point de vue serait considéré non pas à partir d'une identité *antérieure* aux discussions, mais à partir de principes consensuels élaborés pendant les délibérations. Une décision prise doit être justifiée par de « bonnes raisons » et non en raison des éléments figurant dans la liste des éléments de l'identité nationale.

Il reste à savoir comment s'expriment, d'un point de vue pluraliste, les visions du monde, en particulier les religions qu'elles soient minoritaires ou majoritaires, dans l'espace public : les symboles, les édifices, les rites, etc., mais cela dépasse le cadre de ce chapitre.

CONCLUSION GENERALE

Au cours de cette enquête, nous avons réalisé que le concept de citoyenneté renferme deux dimensions différentes quoique complémentaires. La citoyenneté comme appartenance et désigne la *légitimité de l'appartenance* d'un individu ou d'un groupe au corps civique et cela engage son entière liberté de choisir la forme de vie qu'il chérit, sa conception de la vie bonne, qu'il ne faut en aucun cas mettre en jeu ou extorquer au nom d'une valeur, un ensemble de valeurs, ou un sens ultime de la vie, prétendument supérieurs à ce à quoi il accorde le plus de valeur, ou au nom qu'ils sont « bons » pour son propre bien qu'on aurait choisi à sa place. Toute remise en question de son choix libre est synonyme de mettre fin à sa liberté ou, au moins, de sa restriction autoritaire et illégitime. Un citoyen vraiment libre n'est pas celui à qui on donne un ordre pour afficher ce qu'on croit bien pour lui, qu'on enjoint à embrasser les croyances, les goûts, le point de vue sur la vie bonne, etc., qu'on lui assigne. Nous pensons que toute politique d'intégration relative aux « orientations axiologiques » est une politique autoritaire et absurde. Elle exerce un pouvoir arbitraire aussi bien qu'elle délégitime l'appartenance des citoyens qui ne s'y conforment pas. Elle est absurde dans la mesure où ses demandes sont impossibles à satisfaire. Non seulement ses demandes ne peuvent être objets de satisfaction qu'à travers un abus de pouvoir contre les minorités, mais ces mêmes demandes sont indéfinies en termes de quantité. C'est pourquoi elles sont excessives, c'est-à-dire des demandes qui ignorent la parcimonie nécessaire pour la vie dans une communauté politique moderne aussi large que la nation, laquelle est caractérisée par son étendue³⁴¹ sans précédent l'empêchant *irréversiblement* d'être homogène. Les nations modernes sont non seulement caractérisées par leur extraordinaire étendue, mais également par le nombre de modes de vie, de conceptions de la vie bonne, de religions et de confessions, etc.

Vient ensuite la citoyenneté comme *exercice* politique de la liberté qui peut revêtir toutes sortes d'interprétation, lesquelles sont d'ailleurs en conflit ou/et en dialogue permanents, comme le républicanisme et la théorie libérale de la citoyenneté. Si l'on veut résumer ce travail de mémoire, on peut le réduire à un simple aménagement des rapports entre les deux dimensions susmentionnées : l'appartenance légitime que procurerait la reconnaissance réciproque entre les citoyens, et l'exercice de la liberté politique que procurerait la « parité de participation ». Le point de vue identitaire, y

³⁴¹ L'étendue de la nation moderne est soulignée par les meilleurs penseurs sur ce sujet : J. S. Mill, C. Taylor, E. Gellner, H. Schulze, J. Habermas et B. Anderson, etc., et il n'y a aucun doute qu'ils ne sont pas les seuls. Les discussions entre les pères fondateurs des États-Unis d'Amérique sur les pages du *Fédéraliste* sur ce sujet en sont le témoin le plus important. En particulier la question de savoir comment adapter le régime républicain avec une nation aussi énorme en étendue que les États-Unis. Cela ne les a pas empêchés néanmoins de faire comme s'il s'agit d'une société homogène.

compris celui de Miller, prétend que l'exercice de la liberté n'est possible que si l'on fait abstraction de cette liberté de choisir sa forme de vie pour adhérer à la même identité commune, comme communauté de valeurs et de formes de vie réifiées et élevées au statut de normes publiques. Mais en procédant ainsi, il ôte les libertés acquises des minorités contre des libertés promises. Il agite ainsi la promesse de liberté contre quoi il en extorque une autre bien réelle et non moins fondamentale, et les oppose artificiellement sous forme d'une alternative : la liberté politique contre la liberté de choisir son sens ultime de la vie ou sa conception du bien. L'idée étant que la divergence des conceptions du bien, « l'ensemble distinct de valeurs culturelles » selon Miller, serait incompatible avec l'exercice de la liberté. La citoyenneté prend la forme d'un pantin dans un régime libéral où la culture au sens fort du terme joue tous les rôles : elle légitime, stabilise et garantit la viabilité. La citoyenneté ainsi présentée ne considère donc pas comme acquise la séparation paradigmatique de l'État et des Églises, un nouveau point de départ pour une société juste. Car si l'on remplace la place de la religion comme doctrine officielle de l'État par « un ensemble distinct de valeurs culturelles », on n'aurait pas changé grand-chose. En d'autres termes, on remplace la séparation entre État et Églises, par non-séparation entre État et visions du monde. Le prix de la citoyenneté devient l'adhésion à une vision du monde controversée et qui change au gré des majorités politiques.

Or, l'exercice politique de la liberté sans concept clair de l'appartenance n'aurait pas vraiment de sens dans la mesure où il n'y a pas de reconnaissance réciproque comme expression de l'égal respect et de l'égal dignité inconditionnels auxquels auraient droit tous les citoyens selon un Habermas, un Rawls, un Taylor, un Tully, un Aristote, une Young ou même un théoricien du nationalisme comme Ernst Gellner³⁴². Comme l'a expliqué Habermas (chapitre 2, section II et III), un « État démocratique constitutionnel », un « État libéral-pluraliste », n'est possible que sur la base de l'égalité de dignité que se reconnaissent mutuellement et réciproquement les citoyens, les uns aux autres, sous forme de droits fondamentaux. Il en conclut que l'exercice de la liberté politique ne requiert en aucun cas de sacrifier en contrepartie l'autre face de la liberté, qui est la liberté de choisir le sens ultime de la vie et donc le respect de l'irréductible diversité des conceptions de la vie bonne. Principe qui revient avec le devoir de civilité (*civility*), lequel régule la théorie de la raison publique, elle-même fondée sur « l'idée de réciprocité » [Rawls].

³⁴² « Deux hommes, dit Gellner, sont de la même nation si et seulement s'ils *se reconnaissent* comme appartenant à la même nation. En d'autres termes, *ce sont les hommes qui font les nations*; les nations sont des artefacts produits par les convictions, la solidarité de la loyauté des hommes. Une simple catégorie de personnes... devient une nation si et quand les membres de cette catégorie se reconnaissent, avec fermeté, certains droits et devoirs mutuels, réciproquement, en vertu de leur commune adhésion. *C'est leur reconnaissance mutuelle en tant que personnes de ce type qui les transforme en nation, et non leurs autres attributs communs...* » [Nous soulignons] *Nations et nationalismes*, Op. Cit., p. 19.

La complémentarité de ces deux dimensions ne réduit pas leur différence. On ne peut pas, par conséquent, prétendre réduire l'une dans l'autre. Dans sa théorie délibérative, Miller semble nettement choisir l'exercice de la liberté républicaine sans « reconnaissance réciproque » de tous les citoyens envers tous les citoyens. Or, comme on sait, dans la théorie libérale, une « *théorie de la justice* », sous-entendant une société plus ou moins homogène, ne suffit plus; il faut une théorie « *politique* » de la justice, c'est-à-dire un « *libéralisme politique* »³⁴³ pour pouvoir intégrer les deux dimensions dans une seule théorie, et ainsi tenir compte de la diversité profonde et irréductible de la société. Dans le républicanisme, une simple théorie « républicaine » conservatrice ne suffit pas, il fallait révolutionner le républicanisme à la façon d'un Taylor ou d'un Habermas, en intégrant l'ingrédient appelé « différence ». Au mot libéral (sauf-conduit de John Stuart Mill et de Sidgwick que Miller regarde avec jubilation), il faut ajouter le mot « pluraliste » et produire l'expression « *libéral-pluraliste* », forgée par Maclure et Taylor, pour s'acquitter des impératifs que nous impose la considération d'une réalité axiologique irréductiblement plurielle.

Nous prétendons que David Miller, un philosophe somme toute libéral,³⁴⁴ mais dont le pluralisme est foncièrement ambigu, n'a pas réussi l'articulation de ces deux dimensions. Malgré les subtilités et l'ouverture de son approche, son républicanisme rejoint, particulièrement sur ce point, ultimement ce que certains auteurs [Laborde] appellent le républicanisme conservateur. Il ne considère pas les révisions du libéralisme et du républicanisme comme de nouveaux points de départ en philosophie politique, sans néanmoins pouvoir vraiment réhabiliter le libéralisme ni le républicanisme théorisés sur le fond d'une société homogène.

L'intégration culturelle des immigrants qu'il défend reproduit les mêmes travers des politiques de l'intégration qui acceptent la fracture sociale entre les immigrants et la société ambiante³⁴⁵ tout en la sanctionnant et la consolidant par la fabrication d'une prétendue fracture culturelle. La conséquence à court terme revient à externaliser le « problème » de l'intégration en donnant l'impression que ce « problème » vient de l'extérieur puisqu'il s'agit d'immigrants et de leurs cultures incompatibles avec le mode de vie libéral. Mais le revers à long terme est de jeter la suspicion sur les groupes

³⁴³ Les italiques font ici évidemment référence aux titres des grandes œuvres de Rawls.

³⁴⁴ Par « philosophe libéral » j'aimerais indiquer la doctrine politique qu'il défend et non l'anthropologie philosophique communautarienne ou républicaine qui lui est sous-jacente, comme souhaite lui-même être lu.

³⁴⁵ Je pense particulièrement à l'Europe en particulier : les Pays-Bas, la Belgique, la Suisse et avant tout la France, lesquels pays procèdent à l'idée de Miller sur l'intégration, mais avec plus d'univocité.

d'immigrants qui se voient traités simplement comme étrangers.³⁴⁶ Dès lors, leur appartenance perd toute légitimité aux yeux de leurs concitoyens, ce qui crée chez eux « une sorte de brèche psychique, par laquelle s'introduisent des émotions négatives comme la honte ou la colère ».³⁴⁷

Que l'idée selon laquelle les principes *politiques* de l'État libéral sont démunis de force autonome pour se procurer leur propre légitimité, leur stabilité et leur viabilité est le cheval de bataille de Miller, ce n'est en effet qu'un préjugé soutenant que seule une société homogène serait capable d'être démocratique et libérale. Une telle prétention est, comme l'a bien montré Habermas, est une hypothèse³⁴⁸ sous-entendant un « État de droit sans démocratie ». Car, la dynamique de la participation démocratique et l'*habitude* à exercer leur liberté par les citoyens est la seule garantie de la liberté, et ce depuis Aristote, qui, lui, insiste sur le rôle de deux éléments [participation et habitude] résumant la quintessence de sa notion de la politique, l'habitude et l'éducation, dans la vie de la cité régie avant tout par des finalités politiques auxquelles il donne préséance sans ambages sur les rapports économiques dominants, particulièrement les rapports entre maîtres et esclaves. Une similarité entre l'argument de Habermas et la tradition d'Aristote est vraiment frappante sur ce point. Des citoyens de différentes obédiences doctrinales pour Habermas doivent simplement avoir l'humilité d'apprendre le vivre-ensemble en intensifiant leur dialogue par la délibération publique régie par le devoir de civilité leur permettant d'éviter « l'indifférence indulgente », laquelle est « différente de la tolérance » et s'approche plutôt du mépris mutuel; et apprendre à respecter les uns les autres. Tout cela consiste en de vrais et longs « processus d'apprentissage complémentaires » dans lesquels tous les citoyens ont à s'y engager. Si l'État n'offre son appui à aucune conception du bien et si les citoyens se respectent les uns les autres, tous les groupes doivent réviser leurs « attitudes épistémiques » pour devenir favorables aux « processus d'apprentissage complémentaires » où chaque citoyen fait un effort d'empathie pour comprendre les autres citoyens.

³⁴⁶ La segmentation socioculturelle due à la fausse politique d'intégration ou d'assimilation en France est étudiée élégamment par Joan Wallach Scott, dans *The Politics of Veil*, Princeton University Press, New Jersey, 2007.

³⁴⁷ Estelle Ferrarese dans son introduction de Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale?* La Découverte, Paris 2005, p. 5-6.

³⁴⁸ Cette hypothèse revient en effet à une époque où toute l'histoire politique était lue à partir de ce préjugé, y compris l'histoire des cités grecques. Dans son classique *La cité grecque*, l'historien français Gustave Glotz dit ceci : « Les Athéniens, dit-il, se vantaient d'être autochtones, ce qui signifie qu'il n'y avait chez eux ni race dominante ni race asservie : rien de pareil aux hilotes travaillant pour les Spartiates. Quand cette population homogène et libre forma un État, ce fut par un synœcisme qui faisait de tous les Attiques des Athéniens au même titre, d'Athènes la capitale d'un peuple unifié : rien qui ressemblât à la fédération béotienne, avec la prétention de Thèbes à l'hégémonie. Ainsi dès les temps reculés, l'unité ethnique et territoriale réalisait pour toujours la condition morale et matérielle de l'égalité politique. » Glotz, *La cité grecque*, Albin Michel, Paris, 1968. Aussi, selon Kymlicka, cette hypothèse remonte beaucoup plus loin dans l'histoire de la pensée politique occidentale. La citoyenneté multiculturelle, Op. Cit. p. 10.

Liste bibliographique des ouvrages cités

- Anderson, Benedict, *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte & Syros, Paris, 2002 [1983]
- Aristote, *Les Politiques*, traduction et présentation de Pierre Pelgrin, GF Flammarion, 1993
- Baertschi, Bernard et Kevin Mulligan, *Les Nationalismes*, PUF, Paris, 2002 (contribution de Weinstock et de David Miller)
- Bambach, Charles, *Heidegger's Roots, Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2005
- Brubaker, Rogers, "The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and Its Sequels in France, Germany, and the United States." *Ethnic and Racial Studies* 24. 4 (2001): 531-548.
- , *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*, Belin, Paris, 1997.
- J. H. Burns, Jacques Ménard, Claude Sutto (Sous dir.) *Histoire de la pensée politique moderne : 1450-1700*, PUF, Paris, 1997
- Esteves, Olivier, *De l'invisibilité à l'islamophobie, Les musulmans britanniques (1945-2010)*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 2011
- Ferrarese, Estelle, dans son introduction de Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale?* La Découverte, Paris 2005
- Gellner, Ernst, *Nations et nationalismes*, traduit de l'anglais par Bénédicte Pineau, Payot, 1989.
- , *Nationalism*, New York University Press, New York, 1997
- Gervais, Stephan, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (sous dir.), *Du tricot serré au métissé serré, La culture publique commune au Québec en débats*, Presses universitaires de Laval, 2008 (Contributions de Michel Seymour et de Jocelyn Maclure)
- Gianni, Matteo, Citoyenneté et intégration dans M. S. Purdie, M. Gianni et M. Jenny, *Musulmans d'aujourd'hui, Identités plurielles en Suisse*, Labor et Fides, Genève, 2009
- Glantz, Gustave, *La cité grecque*, Albin Michel, Paris, 1968
- Habermas, Jürgen, *Entre naturalisme et religion, Les défis de la démocratie*, Gallimard, 2008 [2005]
- , *L'intégration républicaine, Essais de théorie politique*, Fayard, 1998 [1996]
- Hajjat, Abdelali, *Les frontières de l'« identité nationale »*, La Découverte, Paris, 2012
- et Marwan, M., *Islamophobie, Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, La Découverte, Paris, 2013
- Huwaiti, Fahmi, *Muatenouna La Dhummioun* [Citoyens, non Dhummis], Éditions Al-Chorouk, le Caire (pas de date de publication)
- Kivisto, Peter, *Incorporating Diversity, Rethinking Assimilation in a Multicultural Age*, Padigm Publishers, Boulder [Colorado], London, 2005
- Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle, Une théorie libérale du droit des minorités*, Boréal, 2001
- Laborde, Cécile, *Français, encore un effort pour être républicains!* Seuil, mars 2010

- Maclure, Jocelyn *Récits identitaires, Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Édition Québec en Amérique, Boréal, 2000
- , et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Boréal, 2010
- Mill, Jean Stuart, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Gallimard, Paris, 2009
- Miller, David, *Citizenship and national identity*, Polity Press, Cambridge, 2000
- , *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995
- Milot, Micheline et Beaubérot, Jean, *Laïcité sans frontières*, Seuil, janvier 2011
- Mogans, Hansen, *La démocratie athénienne à l'Époque de Démosthène : structures, principes et idéologies*, Les Belles Lettres, Paris, 1993
- Montesquieu, *Considérations sur les causes de la gloire des Romains et de leur décadence*, Classiques des sciences sociales, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.moc.con>
- , *De l'Esprit des lois*, tome II, Gallimard (folio), 1995.
- Nussbaum, Martha, *Les religions face à l'intolérance, vaincre la politique de la peur*, Climats (Flammarion), 2013
- Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000
- Pettit, Phillip, *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Paris, 2004
- Phillips, Anne, *Multiculturalism Without Culture*, Princeton, (N.J.), Princeton University Press, 2007
- Platon, *Le Politique*, traduction et présentation de Jean-François Pradeau et Luc Brisson, GF Flammarion, Paris, 2005
- Rawls, John, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. B. Guillaume, Paris, La découverte, 2006
- Rea, Anrea, Accès à la citoyenneté des immigrés et absence de reconnaissance, contribution d'Andrea Rea dans Jenson Jane, Bérengère Marques_Pereira et Érik Remacle (sous la direction), *L'état des citoyennetés*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2007
- Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation?* Pocket, 1992
- Sayad, Abdelmalek, *Le double sens*, Paris, Seuil, 1992
- Schultze, Hagen, *État et nation dans l'histoire de l'Europe*, collection Faire l'Europe, Paris, 1996
- Scott, Joan Wallach, *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, New Jersey, 2007
- Seymour, Michel (sous la direction de), *État-nations, multinationales et organisations supranationales*, Liber, 2002
- , dans *La Nation en question*, l'Hexagone, Montréal, 1999
- , *De la tolérance à la reconnaissance*, Boréal, Montréal, 2008
- , *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Liber, Montréal, 1999 (contributions de Yael Tamir, Margaret Moore, et M. Seymour)
- Taylor, Charles, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Champs/Flammarion, 1994
- , *Dilemmas and Connections*, The Belknap Press of Harvard University, 2011 (pp. 81-164)

—, *Rapprocher les solitudes*, Les presses de l'Université de Laval, Québec, 1992

—, Malentendus et quiproquos, dans *Libéraux et communautariens*, textes réunis et présentés par André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois, Presses universitaires de France, Paris, 1997

—, Nation culturelle, nation politique, in Venne, Michel, (sous la direction de) *Penser la nation québécoise*, Québec Amérique, Montréal, 2000

Tully, James, *Une étrange multiplicité, Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Les presses de l'Université de Laval, Québec, 1999

Walzer, Michael, *Traité sur la tolérance*, Gallimard, 1998

Weithman, Paul, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge University School, Cambridge, 2007

Young, I. M., *Justice and the Politics of difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990

Articles

Abizadeh, Arash, *Démocratie, nation et ethnie : le problème des frontières*, Raison publique : <http://www.raison-publique.fr/auteur1608.html>

Alba, Richard, "What Can We Learn from U.S. Assimilation History about the Possibilities for Muslim Integration in Europe?" (577-591) in Hans-Georg Soeffner (Sous la direction de) : *Transnationale Vergesellschaftungen*, tome 2, Springer, 2012.

Bessone, Magali, *L'institution républicaine du politique*, La vie des idées, le 6 septembre 2013

Brubaker, Rogers, "The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and Its Sequels in France, Germany, and the United States." *Ethnic and Racial Studies* 24. 4 (2001): 531-548.

Galeotti, Anna Elisabetta, "Citizenship and Equality, The Place for Toleration" *Political Theory*, Vol. 21 No. 4, November 1993, 585-605

Habermas, Jürgen, *De la tolérance religieuse aux droits culturels*, *Cités*, 2003/1 n° 13, p. 151-170. DOI : 10.3917/cite.013.0151

Mason, Andrew, *Political Community, Liberal-Nationalism, and the Ethics of Assimilation*, *Ethics*, Vol. 109, No. 2 (January 1999) : pp. 261-286

Miller, David, *Immigrants, Nations and citizenship*, *The Journal of Political Philosophy: Volume 16, Number 4, 2008*, pp. 371-390

—, *Majorities and Minarets : Religious Freedom and Public Space*, *British Journal of Political Science*, Juillet 2014

Parekh, Bhikhu, *Unity and Diversity and Multicultural Societies*, Editor : International Institute for Labour Studies, Geneva, Switzerland, 2005, Web site: <http://www.ilo.org/institutions>

Scott, Joan et Perreau, Bruneau, *La question du genre. Entretien avec Joan W. Scott*, *Genre, sexualité et société*, 4 (automne, 2010), p. 5, DOI :10.4000/gss.1659 [dialogue]

Young, Iris, *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, *Ethics*, Vol. 99, No. 2 (Jan., 1989), pp. 250-274, The University of Chicago Press

Journaux

Le devoir
Le Figaro
Le monde
Le point
Libération
Radio-Canada